REVISTA TEOLOGICĂ



SERIE NOUĂ, Anul VI, (78), Nr. 3—4, IULIE—DECEMBRIE, 1996

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

3—4

SERIE NOUĂ, Anul VI (78), Nr. 3—4, IULIE—DEC. 1996

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ

ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24

C.v. 45.10.4.09.2, B.C.R. Sibiu



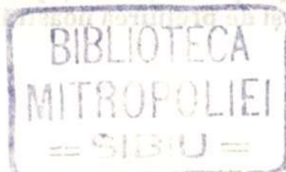
Înalt Prea Sfinția Sa
Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ
Mitropolitul Ardealului

LA CEAS ANIVERSAR, CUVÂNT OMAGIAL ÎNALT PREA SFINŢITULUI DR. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, ARHIEPISCOP AL SIBIULUI ŞI MITROPOLIT AL TRANSILVANIEI, CRIŞANEI ŞI MARAMUREŞULUI, MEMBRU DE ONOARE AL ACADEMIEI ROMÂNE, CU PRILEJUL ÎMPLINIRII A 70 DE ANI DE VIAŢĂ

În slujirea de Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române, îmi revine deosebita bucurie, ca la acest ceas şi popas aniversar, moment pe care-l marcăm după datină, să zăbovim la devenirea întru chemarea slujirii Mântuitorului Hristos şi a Bisericii Sale, a celui care este Mitropolitul Transilvaniei, Crişanei şi Maramureşului, Înalt Prea Sfinţitul ANTONIE, la aniversarea celor 70 de ani de viaţă, închinate unor sfinte şi netrecătoare idealuri. Este o bucurie, nu doar personală, de a cuprinde dimensiunea personalităţii complexe, a duhovnicului patericelor trăiri, a cărturarului strălucit, a gânditorului profund, a patriotului ardent, a omului între oameni şi ierarhului între ierarhi, ci o bucurie care adună cugetele în comuniunea împărtăşirii ei.

De aproape o jumătate de secol, ne regăsim întru slujire, surprinşi în urcuşuri sau în încercările năprasnicelor valuri ale vieţii, izbăviţi în limanul rugăciunii şi în purtarea jugului lui Hristos. Această alăturare ne-a apropiat, dar ne-a şi delimitat rosturile, potrivit demersurilor fiecăruia, receptate de sus de la Părintele luminilor şi potenţate apoi potrivit chemării personale în Biserică.

Din auzite şi personal, l-am identificat, acum aproape cinci decenii, între tinerii monahi ai ctitoriei domnitorului Alexandru Lăpuşneanu, Mânăstirea Slatina, transformată prin râvna Patriarhului Justinian Marina, într-o adevărată pepinieră monahală, încredinţată grijii încercatului duhovnic şi stareţ, Părintele Cleopa, strămutat în acest scop de la Sihăstria Secului. Cutezanţa întru asprimea nevoinţelor tânărului ierodiacon Antonie, care deşi cu pregătire intelectuală deosebită, l-a înduplecat pe începătorul de obşte Cleopa, să-i acorde binecuvântarea de a urma pilda părinţilor de demult, care-şi înfrânau trupul împreună cu poftele mai aspru ca alţii. În schimb, cancelaria şi contabilitatea mânăstirii Slatina şi a celor din jur - cu activităţi şi evidenţe economice ale atelierelor - toate erau ţinute în desăvârşită ordine. Ordinea şi exactitatea cifrelor erau expresia ordinii şi disciplinei interioare, iar îndeplinirea pravilei cu sârguinţă, semnul urmăririi idealului de slujire a lui Hristos.



Idealul sfânt al vieții îl ajuta în înfrângerea piedicilor, prin statornicia în ascultare, cu nădejdea nestrămutată în Dumnezeu și printr-o muncă de mare stăruință, potrivit dictonului că „labor omnia vincit improbus". Acestea l-au însoțit să ajungă la zările împlinirii anilor cu roade binecuvântate în ogorul strădaniilor bisericești și al Teologiei românești.

Răspunzând, așadar, încă din fragedă tinerețe unor chemări tainice, s-a dedicat cu râvnă vieții monahale și studiului în țară și în străinătate. Pe lângă privilegiul de a fi în preajma unor mari duhovnici, a meditat și și-a ridicat gândul către dobândirea virtuților, după pilda celor ce încercau „lucrarea minții și trezvia inimii", după chipul cel îngeresc.

Așadar, începutul vieții sale monahale este aidoma celor din paginile filocalice, coborâtor din Patericul sfinților nevoitori. Despre acest început, se poate scrie cu mult folos, ținând seama de adierile Duhului în inimile tinere, care și acum în zilele noastre au invadat mânăstirile și schiturile țării - îndeosebi în Transilvania spre adânca recunoștință față de Dumnezeu.

Din îndelungata sa strădanie monahală, ierarhică și cărturărească, se întrevede ușor că i-a pătruns în suflet și i-a încălzit inima chemarea Mântuitorului: „Luați jugul Meu, că este bun și sarcina Mea ușoară". Numai că în planul uman și în realitatea pe care a trăit-o pentru sine, dar mai cu seamă pentru mulți alții, jugul a fost jug, iar sarcina sarcină. Adesea chiar o grea povară. Să fi fost aceasta o certare, sau una din marile încercări care fortifică sau și una și alta? Dar tot după cuvintele sfinte „cine va răbda până la sfârșit, acela se va mântui", știind că omului i-a fost dată o șansă, „a suferi pentru a înțelege". Înalt Prea Sfințitul Antonie a suferit și a răbdat, iar acum culege roadele dobândite și primește recunoștința noastră atât cât noi oamenii putem să-i oferim din dragostea și prețuirea noastră ca Dumnezeu să-l învrednicească să poarte cu roade tot mai îmbelșugate jugul lui Hristos a sfintei chemări de Arhiepiscop și Mitropolit al Transilvaniei.

În tot ceea ce a întreprins, întru cele spre devenirea Înalt Prea Sfinției Sale în Biserică, a dovedit că a știut să valorifice darurile cu care Dumnezeu l-a hărăzit, să înmulțească talantul și să sporească zestrea nativă, plămada cea bună a părinților săi din Basarabia sfântă a nașterii sale; o altă componentă calitativă a particularităților dinamice ale personalității sale. Alături și împreună cu Credința, Legea și Neamul, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Antonie, este dăruit cu optimism în urmărirea țelurilor; curaj în depășirea greutăților, sensibilitate în creația literară, în stare să vibreze sufletul; bogăția expresiei în fața atâtor aspecte, ale vieții, cât și responsabilitate în abordarea problemelor; simțul datoriei și al deschiderii față de semeni.

Îmbinând aceste daruri și agoniseli, întru ale plinătății umane, cu mediul pe care în mod fericit și l-a ales, și-n care a trăit, cel monahal bisericesc și de cultură, chemat de tânăr și la slujirea arhieriei, Vlădica Antonie a reușit să împletească lucrarea harului cu efortul propriu, strădaniile concrete cu chemarea tainică, iluminarea, cu truda întru cele ale luminării, pășind pe piscul celor șapte decenii, vrednic de binecuvântarea dumnezeiască și de prețuirea noastră, a tuturor.

Într-un asemenea context şi văzduh spiritual, s-a format şi desăvârşit, potrivindu-i-se cuvântul Sfântului Ioan Damaschinul - care spunea cu un anumit prilej de reflexie că „grija Bisericii lui Dumnezeu m-ar fi strivit, dacă n-aş fi aruncat necontenit neliniştea mea apăsătoare la picioarele Crucii". Dar elogiind acum persoana, se cuvine să raportăm zestrea ei, la ceea ce este dincolo de noi şi în afara noastră la Pronia Dumnezeiască, care a ocrotit atât Biserica şi în aceeaşi măsură şi pe noi, slujitorii ei, în grelele încercări prin care am trecut şi trecem, călăuzindu-ne pe calea cea dreaptă a Părinţilor noştri. Şi cum ar putea fi descifrată mai clar personalitatea lăuntrică a Înalt Prea Sfinţitului Antonie, decât zăbovind asupra miilor de pagini de rostiri predicatoriale şi de gândire, în care şi-a zidit propria fiinţă. Mărturisiri de suflet şi uneori de taină, a făcut adesea, încât, deschizându-şi sufletul, a dat prilej cititorului să-l înţeleagă şi mai bine în toate momentele sale cruciale, cum ar fi: la vârsta făuririi de idealuri, sau la vremea bejeniei, când o lume se clătina din temelii, spre o nouă identitate, sau când prin cuvânt şi faptă de zidire a sufletelor şi a sfintelor lăcaşuri, de la parohii şi mânăstiri, arhiereul lui Hristos ca şi fraţii săi din Sfântul Sinod, îndreaptă lovituri de trăsnet contra regimului totalitar comunist.

Ce forţe lăuntrice, decât cele menţionate ca trăsături temperamentale şi de caracter, i-au dat puterea, la primele încercări, să le depăşească, să-şi folosească voinţa şi mintea şi să-şi aprindă inteligenţa, ca prin ele să suplinească ceea ce atât de dureros pierduse când mormintele strămoşilor basarabeni au căzut sub ocupaţia celor fără Dumnezeu. Şi i-a fost sprijin atunci Ţara mamă, iar Biserica, i-a fost acoperământ.

Un itinerar impresionant, în slujirea sa, i-a purtat paşii, întru continuă împlinire a personalităţii sale, ani de-a rândul ca Vicar Patriarhal, Episcop al Buzăului, şi demn urmaş al Mitropoliţilor Andrei Şaguna, Nicolae Bălan şi celorlalţi iluştri înaintaşi. Este îndeobşte cunoscut că în acest spaţiu şi timp a îndeplinit importante misiuni bisericeşti, ca exponent al spiritului apostolic şi sobornicesc al Bisericii noastre, întru frăţietatea ortodoxă, unitatea creştină şi lucrarea ecumenică. Se impune în viaţa culturală ca teolog profund, în spiritul gândirii patristice, eseist de spirit şi analiză, tălmăcind fapte şi evenimente seculare, dar cu rădăcini în veşnicie, cercetător pasionat al trecutului naţional şi bisericesc, redescoperit şi revalorificat; literat de fine observaţii şi nuanţări specifice, la nivelul consacraţilor în domeniu; analist riguros al diferitelor fenomene din viaţa religioasă, naţională şi socială. Multe alte calităţi în acest plan - s-au finalizat în numeroase studii, articole, lucrări de specialitate, beletristică, prin care a dat consistenţă literaturii religioase şi publicisticii noastre bisericeşti, contemporane şi acestea, când scrisul şi gândirea teologică erau marginalizate.

Contopindu-se sufleteşte cu generaţiile de martiri ardeleni, pentru apărarea Legii strămoşeşti, şi purtând în suflet dorinţa neîmplinită a slăviţilor înaintaşi din jilţul lor, adesea umilit de cei străini de Neam şi Lege, iubitorul de istorie şi de artă, Vlădica Antonie, a făcut din ctitoria Sfântului Domnitor Constantin Brâncoveanu, de la Sâmbăta de Sus, o vatră de lumină, rugăciune şi cultură.

Această adevărată rectitorire constituie și va constitui, coroana apostoliei Înalt Prea Sfințitului Antonie, nu numai prin ceea ce a întruchipat acest sfânt lăcaș în istoria și cultura noastră - ca simbol al unității naționale - ci și ca pecete veșnică a personalității ierarhului, a identificării sale, cu obida și suferințele generațiilor de înaintași de pe plaiurile ardelene, ale căror inimi au rămas adânc rănite în anul 1762 prin distrugerea mânăstirilor, între care și aceasta. Adusă acum în situația de a se înfățișa privitorului, ca o mireasă, pe fondul mioritic al Făgărașilor, mânăstirea Brâncoveanu întruchipează în același timp și componentele sufletești ale Înalt Prea Sfințitului Antonie, evlavie, statornicie, artă, frumusețe, distincție voievodală, trăinicie... Și cunoscând toate acestea, înțelegem de ce s-a bucurat de recunoașterea unanimă la nivel național, ca autoritate intelectuală, putere de creație, de elaborare, de unde și Aura Academiei Române, titlu cu care cinstește Biserica neamului.

Pentru aceste podoabe sufletești și pentru contribuția foarte prețioasă întru păstrarea duhului sobornicesc în Sfântul Sinod, putem spune, împreună cu bătrânul cronicar din timpul Mitropolitului Dosoftei, că este acest „Mitropolit... prea învățat, adânc din cărți știind, și încă multe din viață înțelegând... deplin călugăr, cucernic și blând ca un miel".

Cu aceste gânduri și sentimente, în numele nostru, al Sfântului Sinod și al Bisericii noastre, îmbrățișându-l cu frățească întru Hristos dragoste, îi dorim Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Antonie, încă mulți ani cu sănătate, și cu aceeași putere de muncă, întru slujire la altarul Bisericii și al Patriei.

Întru mulți și fericiți ani, iubite al nostru frate și împreună slujitor, Înalt Prea Sfințite Mitropolit Antonie!

† T E O C T I S T
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Licenţiat în Teologie PAUL BRUSANOWSKI

I. COORDONATE BIOGRAFICE ALE MITROPOLITULUI ANTONIE AL ARDEALULUI

Î. P. S. Mitropolit Antonie a văzut lumina zilei în localitatea Stolniceni, judeţul Lăpuşna (azi raionul Hânceşti din Republica Moldova), în data de 17 noiembrie 1926 din părinţii Vasile şi Elisabeta, într-o familie cu şase fraţi ajunşi la maturitate, dintre care doi au decedat (Gheorghe şi Valeriu), iar ceilalţi trei lucrează în Bucureşti, doi din ei ca ingineri (Mihai şi Alexei), iar al treilea pe post de consilier juridic (Nicolae). Alţi fraţi şi surori au decedat în vârstă fragedă.

Şcoala elementară a absolvit-o în satul natal şi în comuna „Principele Carol", unde tatăl său fusese detaşat. În anul 1937 s-a înscris la Seminarul Teologic „Gavriil Bănulescu-Bodoni" din Chişinău, nutrind de mic copil dorinţa de a urma căile Domnului şi de a-I sluji cu vrednicie. Din păcate, condiţiile istorice nu au fost favorabile desfăşurării în linişte a studiilor, deoarece la sfârşitul lunii iunie a anului 1940 trupele sovietice au ocupat Basarabia. Viaţa bisericească a fost distrusă, mulţi preoţi refugiindu-se în teritoriile româneşti neocupate. În aceste condiţii, cursurile de la Seminarul Teologic au fost suspendate, iar tânărul teolog Leonida Plămădeală s-a văzut nevoit să se înscrie la Şcoala Pedagogică din Chişinăul ocupat, după ce terminase cu note excelente primii trei ani de seminar. Astfel, încă de pe atunci se putea vedea că viitorul tânărului Leonida nu va fi lipsit de diverse piedici şi de pericole.

Reocuparea românească a Basarabiei a întrerupt, din fericire, studiile elevului Leonida, promovat în anul al II-lea al Şcolii Pedagogice sovietice, iar din toamna anului 1941 şi-a putut continua studiile la Seminarul Teologic din Chişinău. Apropiindu-se, însă, în vara anului 1944 linia frontului de Chişinău, s-a refugiat cu părinţii în Işalniţa, lângă Craiova, şi a cerut transferarea lui la Seminarul „Nifon Mitropolitul" din Bucureşti pe care l-a şi absolvit în anul 1945 cu media generală 9. În toamna aceluiaşi an s-a înscris la Facultatea de Teologie a Universităţii Bucureşti, audiind în paralel şi cursuri de la Facultatea de Litere şi Filozofie (printre alţii şi pe renumiţii profesori Anton Dumitriu, Mircea Florian, G. Călinescu, Tudor Vianu, I. Zamfirescu ş.a.). Situaţia sa civilă însă nu a fost deloc uşoară, ştiut fiind că Uniunea Sovietică ceruse guvernului marionetă condus de Petru Groza, predarea tuturor acelora care în data de 28 iunie s-au aflat pe teritoriul ocupat de Armata Roşie, dar care au reuşit să se refugieze

odată cu retragerea armatelor română şi germană în vara anului 1944 pe teritoriul aflat la vest de Prut (persoane pe care URSS le considera de cetăţenie sovietică). Datorită unei măsuri a ministrului de justiţie Lucreţiu Pătrăşcanu, multe persoane care riscau astfel deportarea în Siberia au fost ajutate să primească un nou buletin de identitate român, recunoscându-li-se prin tribunal şi cetăţenia română. În această categorie a intrat şi viitorul mitropolit de la Sibiu.

Implicat în organizaţiile studenţeşti anticomuniste, a fost pus sub urmărire din toamna anului 1948. După trei ani de studiu universitar a fost nevoit să părăsească, deci, Bucureştiul şi să treacă în Ardeal. După un an, în care a fost nevoit să stea ascuns în Baia Mare, s-a înscris la sfârşitul anului universitar 1948—1949, la Institutul Teologic Universitar din Cluj, a dat îndată examenele şi a predat în iunie 1949, în manuscris, lucrarea de licenţă cu titlul „Importanţa antropologiei carreliene pentru o pedagogie creştină", teză lucrată sub îndrumarea profesorului Nicolae Balca, preşedinte al comisiei fiind episcopul Nicolae Colan, în faţa căruia a rostit şi discursul de terminare a studiilor, discurs care a apărut imediat şi în revista clujeană „Renaşterea". Nota obţinută la examenul de licenţă a fost 10, cu calificativul „excepţional".

La nici două luni de la obţinerea titlului de licenţiat în Teologie, a cerut episcopului Aradului Andrei Mageru să-l hirotonească în treapta de diacon. La praznicul din acelaşi an al Schimbării la faţă, tânărul Leonida a primit Sf. Taină a Hirotoniei în capela Episcopiei Aradului, iar în ziua de 14 septembrie 1949 a intrat în monahism la mânăstirea Prislop (pe atunci de călugări), primind numele de Antonie. În acelaşi an a fost condamnat în contumacie de către Tribunalul Militar Bucureşti la 7 ani temniţă grea şi la 5 ani degradare civică, pe baza articolului 209 Cod Penal (uneltire împotriva siguranţei Statului). S-a ascuns la Bucureşti (în iarna lui 1950 la familia profesorului Dădârlat), la schitul Crasna-Gorj, apoi la Mânăstirea Slatina, jud. Suceava. Deşi s-a întâlnit cu episcopul Andrei Mageru la Bucureşti, episcopul fiind atunci la un Sinod, şi i-a explicat situaţia, totuşi, după întoarcerea la Arad, de frică, episcopul Andrei l-a caterisit. Cu pericole s-a deplasat la Arad. Episcopul refuzând să-l primească, a obţinut totuşi o întrevedere cu vicarul pr. Gheorghe Liţiu, care mai trăieşte. Prin intervenţia acestuia a obţinut cu greu o hârtie prin care i-a fost schimbată sentinţa de caterisire în excluderea din Mânăstirea Prislop, cu dreptul de a se stabili în oricare altă mânăstire. Aşa a putut rămâne la Slatina, unde a reuşit să obţină o oarecare siguranţă, fiind acum şi cu numele schimbat din Leonida în Antonie.

Aici se afla stareţ renumitul părinte Ilie Cleopa, pe care mitropolitul Antonie al Ardealului îl păstrează pururi în suflet şi a cărui personalitate a evocat-o în celebra carte „Tradiţie şi libertate în spiritualitate ortodoxă". A îndeplinit felurite ascultări, de la muncile de jos, până la aceea de ajutător la administrarea mânăstirii. Ba mai mult, a fost folosit de către stăreţia mânăstirii ca profesor la şcoala monahală, apoi a fost detaşat şi la Mânăstirile Râşca şi Dragomirna. În

această ultimă mânăstire a fost chemat de către stareţul Gherman, aflat în vârstă de 70 de ani, pentru a-l ajuta la organizarea şi punerea în ordine a actelor de la cancelarie. Îndeplinind această ascultare, a avut fericirea de a descoperi valoroase documente datate din epoca ctitorului acestei mânăstiri, Anastasie Crimca, cât şi documente mai vechi, chiar de pe timpul domnitorului Ştefan cel Mare şi încă peste o sută de sigilii săteşti din Bucovina. Însă cel mai valoros document descoperit cu această ocazie a fost un Sbornic în limba slavă de redacţie medio-bulgară, datat în anul 1359. Monahii, cei mai mulţi de vârste patriarhale, au declarat senin că au existat mult mai multe „hârtii din acestea vechi", însă că au fost folosite pentru încălzirea chiliilor. Astfel, tânărul monah Antonie şi-a adus contribuţia la salvarea, poate în ultimul moment, a unor preţioase documente istorice, cu ajutorul cărora pot fi clarificate numeroase probleme din trecutul neamului. Din păcate, însă, autorul descoperirilor a trebuit să rămână în umbra anonimatului, având permanent teama în suflet de a nu fi descoperit de către Securitatea comunistă.

La 21 iunie 1953 Consiliul duhovnicesc al mânăstirii a hotărât să-l recomande pe ierodiaconul Antonie Plămădeală pentru hirotonia întru treapta de preot. În ziua următoare stareţul Emilian Olariu (Părintele Cleopa nemaideţinând această funcţie) a cerut mitropolitului Sebastian Rusan aprobarea pentru hirotonie. În răspunsul dat stăreţiei mânăstirii Slatina la data de 14 iulie 1953, se specifică faptul că aceasta va avea loc în ziua de 6 august, la hramul mânăstirii Slatina. Astfel, la exact patru ani de la hirotonia întru treapta de diacon, tânărul monah Antonie a primit harul Preoţiei prin punerea mâinilor episcopului Partenie Ciopron, fost episcop al Armatei, mai târziu episcop de Roman, iar acum retras la mânăstirea Sf. Ioan cel Nou de la Suceava.

Cu toate că a reuşit să se ascundă timp de patru ani, în ziua de 15 octombrie 1954 a fost arestat la Iaşi de către organele Ministerului de Interne. A petrecut o noapte în penitenciarul din Iaşi, iar a doua zi a fost transportat la Bucureşti. În data de 17 octombrie a fost depus la Penitenciarul Jilava. Au urmat luni de zile de anchete barbare, evocate cât se poate de bine în romanul „Trei ceasuri în iad". În final, s-a rejudecat cauza din 1949, condamnarea fiind redusă la patru ani temniţă grea şi trei ani degradare civică. A beneficiat, însă, de decretul 421 din 1955, care prevedea graţierea celor cu o condamnare de sub cinci ani, iar în ziua de 3 aprilie 1956 a fost eliberat, înapoindu-se la mânăstirea Slatina. (Din 1 ianuarie 1991 este membru în Asociaţia foştilor deţinuţi politici, cu carnetul nr. 5432. Totodată, este important de menţionat că numele său a fost consemnat în revista „Memoria", în rândurile scriitorilor care, în anii teroarei staliniste, au fost supuşi detenţiei politice).

În toamna aceluiaşi an, 1956, s-a înscris la cursurile de „Magisteriu" (doctorat) din cadrul Institutului Teologic din Capitală, la secţia Teologie Sistematică. Pe lângă cele trei lucrări de seminar care trebuiau să fie redactate în cadrul acestor cursuri, tânărul doctorand ieromonah Antonie a publicat numeroase studii în revistele bisericeşti

din ţară, iar în MMS note ecumenice şi de cronică bisericească, toate enumerate în partea a doua a acestei lucrări.

Dumnezeu pe cine iubeşte, pe acela îl şi încearcă, supunându-l la diferite ispitiri din cele mai grele. Astfel, înainte de examenele de anul III de magisteriu, a primit ca un trăznet ştirea că începând cu a doua zi este eliminat de la cursurile de doctorat şi că este scos din rândurile clerului şi ale monahilor. S-a adus ca motiv noua lege care a avut drept urmare pustiirea mânăstirilor româneşti (este vorba de legea nr. 410/1959). Trebuie însă subliniat că acest decret prevedea trecerea în viaţa civilă doar a monahilor fără studii teologice, însă ieromonahul Antonie nu doar că deţinea o diplomă de licenţă în teologie cu calificativul maxim posibil, dar încheiase deja doi ani de aprofundare în teologie, urmând să-l termine şi pe al treilea, şi-şi mai adusese şi contribuţia la dezvoltarea teologiei româneşti prin publicarea unui număr însemnat de articole cu conţinut teologic. Astfel, autorităţile de Stat ale vremii au întrerupt cariera, cât se poate de promiţătoare, a unui viitor mare teolog, istoric şi ierarh.

În următorii doi ani a avut de înfruntat o situaţie grea: aceea de şomer, zilier, fără drept de rezidenţă în Bucureşti în casa părinţilor săi. Abia în 1961 a primit Buletin de identitate pentru Bucureşti, cât şi permisiunea de a munci într-una din fabricile Capitalei. Astfel, în decembrie 1961 s-a angajat ca muncitor necalificat la cel mai mare atelier (numit de „Injecţii") de la Întreprinderea de Prelucrare a Maselor Plastice din Bucureşti. A funcţionat la început ca măturător, apoi ca transportor al materiei prime de la magazii la maşini şi al produselor finite de la maşini la magazii, cărând pe spate saci de câte 25 de kg fiecare. Mai târziu a „avansat" la stadiul de muncitor-ajutător la o maşină de injecţii, fiind instruit de către muncitorul Stănică Smarandache.

După un stagiu de muncitor-ajutător la finisaj şi ambalaj, a fost supus unui examen de verificare a cunoştinţelor de prelucrare a maselor plastice, în urma căruia a fost încadrat într-o categorie mai mare de salarizare, şi i s-a dat în primire şi o maşină la care a fabricat bunuri de larg consum. A fost nevoit să se îmbrace ca toţi ceilalţi muncitori, în halat şi şalopetă, iar uneori a trebuit să se prezinte la fabrică şi duminica, uzina având regim de foc continuu.

A fost numit mai apoi operator chimist, revenindu-i lui, acum, sarcina de a-i iniţia pe alţii în ale meseriei. A lucrat din greu la maşină în trei schimburi (timp de un an), după care a fost promovat pontator şi calculator de salarii, iar după un alt an a fost numit planificator. În 1966, pe baza unui decret anterior care prevedea că salariaţii care au studii superioare pot fi încadraţi pe funcţii pentru care indicatorul de salarizare prevede studii economice superioare, a fost numit în funcţia de economist pentru preţ de cost. La începutul anului 1968 a prezentat o inovaţie: „Îndrumător practic pentru analize economice", certificatul de inovator având nr. 6496/20 februarie 1968. Această funcţie de economist a deţinut-o până în data de 1 martie 1968, când, în urma noului spirit liberal al epocii şi, apoi, a aşa-zisei „Primăveri

de la Praga", patriarhul Justinian a reuşit să-l scoată din fabrică şi să-i mijlocească transferarea pe postul de secretar-şef la Institutul Teologic din Bucureşti.

Acest lucru a fost posibil şi datorită faptului că ieromonahul Antonie nu s-a considerat niciodată în acest timp ieşit din rândurile clerului şi ale monahilor. Ba, unora dintre colegii de muncă din fabrică le-a destăinuit adevărata sa identitate. S-a socotit în toată această perioadă încadrat în obştea monahală a catedralei. Toate concediile le-a petrecut la mânăstiri. Iar dacă trebuia să se prezinte la locul de muncă într-o zi de duminică, mergea la biserică seara, la vecernie. A avut relaţii duhovniceşti cu părinţii de la catedrală şi, ceea ce este mai important, a avut permanente contacte cu patriarhul Justinian, astfel că acesta i-a cunoscut de la bun început situaţia.

În acest fel s-a încheiat o etapă neagră din viaţa Î. P. S. Antonie al Ardealului. Au fost ani grei, de umilinţe, de marginalizare, ani pierduţi, în care i-a fost interzis să-şi aducă propria sa contribuţie la dezvoltarea ştiinţei teologice româneşti. Totuşi, dorinţa de a citi, de a afla cât mai multe, de a-şi îmbogăţi cultura nu a dispărut. A citit mult în această vreme, atât studii teologice, cât şi literatură, filozofie, interesat fiind de evoluţia culturală a vremii. Mai mult, a considerat că experienţa sa nu trebuie pur şi simplu trecută cu vederea. Era conştient de faptul că în societatea în care trăia nu era singurul care suferea, deşi această suferinţă putea fi mai mare la unii şi mai mică la alţii; însă toţi aveau de suferit, toţi trebuind să-şi ducă viaţa într-o lume întoarsă pe dos. Toate persoanele duceau o existenţă anormală, fie că erau victime, fie că erau călăi, gardieni sau conducători (aceştia din urmă fiind, în fond, victime mai mari decât primii, victimele propriilor lor conştiinţe mutilate). Întreaga societate suferea, fiind bolnavă, experimentând un infern, un iad izvorât din îndoiala faţă de semen, din teama de a nu i se recunoaşte adevărata identitate. Singura scăpare din această nebunie generală putea fi doar credinţa. Doar Hristos putea oferi şi dezvălui adevăratul sens al vieţii şi existenţei, El singur putea să-i elibereze din acest iad pe cei care credeau în El. Iar această experienţă Î. P. S. a încercat să o aştearnă pe hârtie, astfel ca să le ofere şi celorlalţi curaj şi mângâiere. În aceste împrejurări a scris romanul „Trei ceasuri în iad". Pe lângă faptul că acesta conţine frânturi de autobiografie, se arată, se accentuează, pe de altă parte, în primul rând faptul că Iisus pătimea cu toţi în acest regim care declarase război lui Dumnezeu, şi, în al doilea rând, că toţi pătimesc laolaltă, asemenea unor hristoşi, supuşi degradării şi denaturării identităţilor lor.

Acest roman l-a prezentat scriitorului Geo Bogza care i-a mărturisit, mai apoi, că l-a citit într-o singură noapte, întrebându-l, totodată, dacă este dispus să moară pentru această carte. Întrebarea nu a fost pusă fără rost, căci a scrie atunci un roman în care să spui lucrurilor pe nume, în care să dezvălui societatea aşa cum este ea, iar aceasta în acele timpuri când mulţi se temeau să mărturisească ceva chiar şi prietenilor lor mai apropiaţi, dovedea un mare curaj, dar presupunea, în acelaşi timp, şi riscuri enorme. Economistul, în acel timp, Leonida

Plămădeală s-a arătat dispus să nu ia în considerare riscurile, iar Geo Bogza a propus publicarea acestui roman. Într-adevăr, în anul 1970 a apărut la editura Eminescu, autorul aflându-se în Anglia la studii. S-a vândut repede, în 1972 a apărut şi o traducere bulgară la Sofia, iar în 1993 şi 1995, alte două ediţii în România.

Totodată, această etapă neagră din viaţa sa a avut, totuşi, şi un caracter instructiv: acela de a-şi putea da seama de felul cum este privită Biserica, şi în primul rând activitatea şi misiunea preoţimii, de către muncitorii din întreprinderile industriale. A avut ocazia să înţeleagă care sunt şi care trebuie să fie exigenţele Bisericii în acest domeniu de misionarizare a noii pături sociale ivită în urma industrializării forţate întreprinse de autorităţile comuniste. Experienţa negativă din aceşti nouă ani de îndepărtare forţată şi abuzivă din cler i-a fost, într-un fel, benefică şi folositoare în redactarea mai târziu a lucrării de doctorat privind slujirea Bisericii. Şi mai trebuie spus că actualul mitropolit de la Sibiu a considerat întotdeauna această perioadă de marginalizare şi de umilinţe drept o încercare venită de la Dumnezeu, încercare căreia trebuia să-i poată face faţă, căreia i-a şi făcut faţă, având în tot acest timp nădejdea că, aşa cum s-a ivit, aşa va şi trece, conform voii şi hotărârii lui Dumnezeu.

Şi într-adevăr, în vara anului 1968, după „Primăvara de la Praga", a putut promova examenul final de admisibilitate din cadrul cursurilor de doctorat, iar prin grija vrednicului patriarh Justinian a beneficiat în următorii doi ani de o bursă de studii oferită de Secretariatul pentru unitatea creştinilor de la Vatican.

Astfel, în ziua de 5 decembrie 1968 a plecat din Bucureşti cu o bursă la „Heythrop College", Ateneu Pontifical de rang universitar de lângă Oxford, Anglia, colegiu care s-a mutat mai apoi în cadrul Universităţii din Londra. Aici, timp de doi ani, a făcut cercetări în marile biblioteci ale universităţilor engleze, pregătind o teză de doctorat. În anul 1970 a primit, cu calificativul „magna cum laudae", titlul de Doctor în Teologie („Sacred Theology Doctor") al Facultăţii de Teologie de la Heythrop College, Oxford, cu teza „Biserica slujitoare în gândirea occidentală, din punct de vedere ortodox", teză alcătuită sub rectoratul prestigiosului filozof Frederick Copleston şi sub conducerea profesorului Dr. Robert Murray. În referatul alcătuit lucrării, acesta a arătat că a fost „adânc impresionat de calităţile sale spirituale şi intelectuale", că a întâlnit nu doar evlavia specific ortodoxă faţă de Tradiţie ci „în acelaşi timp şi o minte dornică să cunoască şi să câştige experienţă asupra creştinismului occidental, asupra orientării lui teologice şi o inimă gata să întâlnească creştinismul occidental cu înţelegere şi adevărată iubire creştină". Mai departe a arătat că „devenise deja bine cunoscut în mai multe ţări ca un eminent purtător de cuvânt al spiritualităţii româneşti".

Într-adevăr, a fost invitat la numeroase întruniri ecumenice, unde a conferenţiat despre situaţia Bisericii Ortodoxe Române. În februarie 1969 a participat la cursuri şi seminarii la colegiul Cuddeston lângă Oxford, ca invitat al Consiliului pentru relaţii externe al Bisericii An-

gliei. În luna aprilie a aceluiaşi an, în vacanţa de Paşti, a întreprins o călătorie de studii în Belgia şi Franţa, la invitaţia Secretariatului pentru unitatea creştină de la Vatican. A ţinut o serie de conferinţe. Între altele, la mănăstirea Chevetogne din Belgia a prezentat viaţa religioasă din România şi pe cea duhovnicească din mănăstirile româneşti. La fel, la mănăstirea trapistă St. Remy de la Rochefort. În timpul Conferinţei de vară a Societăţii Sf. Ioan Hrisostom (Londra, 21—23 iunie 1969) a vorbit pe tema spiritualităţii şi monahismului ortodox. La 8 iulie 1969 a conferenţiat la Institutul Sf. Andrei de lângă Tournai, Belgia, pe tema „Rugăciune şi acţiune în lumina tradiţiei ortodoxe", iar în cadrul colocviului monahal cu tema „Semnificaţia vieţii monahale în vremea noastră" de la Ermaton, tot din Belgia, pe tema „Câteva note asupra monahismului ortodox, aşa cum e trăit astăzi în România". A participat, ca invitat, şi la alte numeroase consfătuiri şi colocvii: Salamanca (16—21 februarie 1970, unde ţine patru conferinţe). Mănăstirea Grandehamp, Elveţia (15—20 august 1970), Mănăstirea Orval din Belgia (14—19 septembrie 1970) şi multe altele. Acum, în timpul acestor conferinţe, când a putut constata diferenţa dintre viaţa monahală de la noi, tradiţională, dar totuşi nerigidă şi neînchistată în anumite reguli de conduită, şi monahismul în criză din Apus, s-a născut în mintea sa ideea de a scrie cartea „Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă", volum în care sunt preluate şi dezvoltate multe din ideile generale ale acestor conferinţe.

Aflându-se încă în Anglia, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române l-a rechemat în ţară şi l-a ridicat în data de 24 noiembrie 1970 în treapta de arhimandrit. A doua zi Sf. Sinod a primit din partea patriarhului Justinian recomandarea privind alegerea a doi episcopi vicari şi a unui arhiereu vicar. A fost vorba despre alegerea arhimandritului Antonie Plămădeală în postul vacant de Episcop vicar patriarhal de la Administraţia Patriarhală, cât şi de numirile, în primul rând, a stareţului mănăstirii Neamţ, arhim. Nestor Vornicescu, în funcţia de Episcop vicar la Arhiepiscopia Olteniei şi, în al doilea rând, a arhim. Gherasim Cristea, stareţul mănăstirii Clădăruşani în funcţia de Arhiereu vicar la Episcopia Dunării de Jos. În ziua de 15 decembrie 1970 Comisia canonică, juridică şi pentru disciplină a constatat că toţi trei îndeplinesc condiţiile canonice, statutare şi regulamentare pentru a fi hirotoniţi arhierei, solicitând acordarea acestui rang celor trei arhimandriţi propuşi. În aceeaşi zi, în şedinţă de lucru, Sf. Sinod a examinat aceste propuneri. S-a trecut apoi la vot. Arhimandritul Antonie Plămădeală a fost ales astfel în postul de Episcop Vicar patriarhal la Administraţia Patriarhală, urmând să poarte titulatura de „Ploieşteanul". După 12 zile, în data de 27 decembrie, a fost hirotonit în catedrala patriarhală din Bucureşti de către patriarhul Justinian, de mitropolitul Tit Simedrea şi de episcopul Antim Târgovişteanul, vicar patriarhal, apoi episcop al Tomisului şi Dunării de Jos.

I s-a încredinţat şi Sectorul Relaţii externe bisericeşti din cadrul Administraţiei patriarhale, conducerea Comisiei Centrale de pictură bisericească, iar începând de la 1 septembrie 1971, timp de doi ani a

fost Rector al Institutului Teologic din București. Mai mult decât atât, timp de 10 ani a funcționat și ca secretar al Sfântului Sinod.

În ziua de 16 decembrie a anului 1972 a obținut un nou titlu de Doctor în Teologie, de această dată la Institutul Teologic din București, cu teza: „Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și în Teologia contemporană". Comisia compusă din părintele Dumitru Stăniloae (în calitate de coordonator științific și referent principal al lucrării), Nicolae Chițescu (în calitate de referent secundar), Isidor Todoran și Ioan Zăgrean (de la Sibiu), Petru Rezuș și Constantin Pavel a fost prezidată de către episcopul Antim Angelescu al Buzăului. Au participat ca auditori, printre alții, și actualul mitropolit al Olteniei, Nestor Vornicescu, Arhiereii Vicari de atunci Gherasim Constănțeanul și Eftimie Bârlădeanu, cât și numeroși membri ai corpului profesoral de la Institutul Teologic din București. Timp de o oră și jumătate vicarul patriarhal Antonie Ploieșteanul a făcut o prezentare generală a subiectului tezei, răspunzând și la întrebările puse de comisie. După susținerea lucrării a primit titlul de Doctor în Teologie însoțit de calificativul „excepțional". În referatul făcut tezei, părintele Stăniloae scria: „P. S. Episcop Antonie Plămădeală dă acum Bisericii roastre o amplă, sistematică și temeinică înfățișare și fundamentare a acestei dimensiuni esențiale a Bisericii puse puternic în relief în secolul nostru. După câte știm, ea este chiar prima fundamentare insistentă și oarecum completă a acestei trăsături caracteristice și dinamice a Bisericii, aducând în favoarea ei temeiurile principale din Biblie, din Tradiția Bisericii din diferite timpuri și aproape tot ce s-a gândit mai interesant și mai concludent în sprijinul ei în teologia contemporană, preocupată în mod precumpănitor de tema slujirii creștine".

În funcția de Vicar patriarhal și de conducător al Sectorului Relații bisericești din cadrul Administrației Patriarhale a dus o prestigioasă activitate internațională, participând la întâlniri ecumenice, reprezentând Biserica Ortodoxă Română în cadrul Mișcării ecumenice, ba mai mult, fiindu-i apreciată activitatea la aceste întâlniri, a fost ales în anumite funcții de conducere în unele comisii și asociații ecumenice, nu de rare ori având și sarcina de a prezida unele ședințe de lucru. Am văzut că încă de pe timpul studiilor la Oxford a depus o astfel de activitate (recunoscută chiar și de îndrumătorul său de doctorat, profesorul Robert Murray), activitate prin care a arătat celor în fața cărora a fost invitat și rugat să prezinte realitatea cu privire la viața bisericească din România, anume că, în ciuda situației politice de la noi, cunoscută de întreaga lume, mânăstirile românești nu duc lipsă de viețuitori, cum este cazul, de exemplu, în mânăstirile din Apus; a atras atenția că, deși nebăgată în seamă și necunoscută în Occident, există și se poate vorbi de o spiritualitate ortodoxă vie, spiritualitate care poate oferi câte ceva lumii creștine apusene.

Conferințele susținute în fața obștilor unor mânăstiri apusene și a unor profesori și studenți de la diverse universități, au avut ca urmare răspândirea numelui și prestigiului doctorandului Antonie Plămădeală. Tocmai din acest motiv a fost invitat să participe în 1970 la Congresul

Mondial al Asociației Tineretului ortodox „Syndesmos" de la Geneva. După hirotonia întru arhiereu, prestigiul său a crescut și mai mult, fiind invitat de acum să vorbească nu doar în propriul său nume, ci să reprezinte oficial Biserica Ortodoxă Română la întâlnirile Mișcării ecumenice. Astfel, în 1971 a participat la Nyborg, Danemarca, la cea de a V-a Adunare Generală a Conferinței Bisericilor Europene, fiind ales în Comitetul Consultativ și în Comitetul Financiar al acestei Conferințe (reales apoi și la Adunarea a VI-a de la Engelberg, 1975, și în cea de a VII-a din Creta, 1979). Mai apoi a fost ales ca unul din Președinții Conferinței Bisericilor Europene.

De asemenea, tot în anul 1971 a fost numit membru în Comisia pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod Ortodox de la Chambesy — Geneva (la fel și în anul 1976). În 1972 a condus prima delegație oficială din istoria B.O.R., într-o vizită la un papă, anume la papa Paul al VI-lea, prilej cu care a avut întrevederi și cu secretarul de stat, cardinalul J. Villot și cu șefii (miniștrii) tuturor dicasteriilor, precum cardinalii Rossa, Benelli, Villebrands ș.a. În cursul anilor a mai fost primit de mai multe ori și de către papa Ioan Paul al II-lea, purtând cu acesta discuții privitoare la relațiile dintre cele două Biserici. Iar începând cu anul 1981 a fost delegatul Bisericii Ortodoxe Române în Comisia internațională mixtă de dialog cu Biserica Romano-catolică, fiind membru în Comitetul de Coordonare a acestui dialog.

În anul 1973 a participat la Congresul Mondial al dominicanilor în Spania, unde a ținut și o conferință. De asemenea în anul 1978, la invitația Bisericilor din Japonia, a conferențiat timp de două săptămâni ca reprezentant al Conferinței Bisericilor Europene în mai multe orașe din această țară: Tokyo, Kyoto, Osaka, Hiroshima ș.a. cu tema „Religia și pacea". A fost membru fondator al unei *Mese rotunde* internaționale și interreligioase, referitoare la probleme ale dezarmării și păcii. A mai reprezentat Biserica Ortodoxă Română la numeroase Conferințe în S.U.A. (Princeton), Suedia (Uppsala, Stockholm, Sigtuna), Anglia (San Albans, Cardiff), Elveția (Geneva, Zürich, Montreux), Grecia (Atena), U.R.S.S. (Moscova) etc.

A reprezentat în mai multe rânduri și Conferința Bisericilor Europene la Adunarea Generală a Bisericilor Valdenze (Torre Pallice, Italia, 1974), la Conferința episcopilor romano-catolici din Europa (Roma), la Conferința Institutelor Nordice (Uppsala). Tot în anul 1974 a fost ales membru în Comitetul European — CICARUS — de într-ajutorare a Bisericilor, reprezentând Conferința Bisericilor Europene (4 de la Consiliul Ecumenic și 4 de la Conferința Bisericilor Europene) — fiind reales în fiecare an până în 1985. Din partea acestui comitet a obținut importante contribuții bănești după cutremurul din 1977 pentru ridicarea unor edificii sociale și de interes obștesc, de ex: 1,5 milioane de dolari pentru Institutul Teologic din București; 500 000 dolari pentru Policlinica din Roșiorii de Vede; 200 000 dolari pentru Seminarul Teologic din București; 30 000 de dolari pentru Institutul Protestant din Cluj-Napoca; 30 000 de dolari pentru Muzeul din Sibiel.

În anul 1975 a participat la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi — Kenya, unde a fost ales membru în Comitetul Central, în Comitetul Executiv și în Comitetul Financiar al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, fiind și vice-președinte al secției a V-a în timpul Adunării Generale care a avut ca temă „Drepturile omului, rasismul și drepturile femeilor".

De asemenea, a fost vice-președinte al Adunării Generale a Conferinței Bisericilor Europene de la Engelberg, Elveția (1975) și Președinte al Comitetului de directive al Adunării generale a aceleiași Conferințe de la Stirling, Scoția (1986).

A prezidat la Engelberg, Elveția, împreună cu profesorul Peesonen din Finlanda, o conferință europeană a Bisericilor în sprijinul întâlnirii de la Helsinki a șefilor de State din Europa, S.U.A. și Canada (1975).

A făcut parte dintr-un comitet de cinci, numit de Consiliul Mondial al Bisericilor, pentru reorganizarea Institutului Ecumenic de la Bossey — Elveția (ceilalți membri ai acestui comitet au fost reprezentanți din S.U.A., Olanda, Japonia și Australia). Totodată a fost membru al unui alt consiliu de cinci care a pregătit în 1977 Adunarea Generală a Conferinței Bisericilor Europene în Creta (ceilalți membri fiind din Australia, Anglia, Elveția și Franța). În același an, 1977, a înlocuit pe mitropolitul Iustin al Moldovei în Prezidiul Conferinței Bisericilor Europene la Sesiunea de la Manchester, Anglia.

A făcut parte din delegații oficiale care au vizitat șefi de Biserici și de State în R.F.G., Suedia, Belgia, fostele U.R.S.S. și R.D.G., în S.U.A., Belgia, Israel, Turcia, Grecia, Canada, India, Bulgaria, Ungaria, Finlanda, Italia, Elveția, participând la întâlniri cu președinții R.F.G., R.D.G.' S.U.A., Cipru, Grecia, Kenya, Jamaica, Cuba, India, Elveția, Austria, și cu regii Suediei și Belgiei. A vizitat pe primații Bisericilor din Suedia (Sundby), Belgia (Suenens), R.F.G. (Döpfner), Anglia (Heenan, Michael Ramsey, Robert Runcie), Constantinopol (patriarhii Dimitrios și Bartolomeu), Grecia (arhiep. Ieronim și Serafim), Ierusalim (Benedictos), Kerala — India (Mar Mathews), Franța (cardinalii Marty și Etchegaray), Austria (card. König). De asemenea a vizitat și alte Biserici din Norvegia, Danemarca, Armenia, Bisericile grecești din S.U.A., la fel și cele presbiteraniene din aceeași țară, Polonia, Creta ș.a.m.d. În total, între 1970—1979 a făcut un număr de 248 vizite diferitelor Biserici Creștine.

De asemenea a primit numeroase delegații străine, bisericești și politice, precum din Olanda (o delegație a Partidului Democrat Creștin), din Austria (o delegație a partidului Socialist), din Franța (un reporter de la ziarul „La Croix"), precum și alți ziariști din diferite țări europene și americane. A fost vizitat și de către ministrul Artelor din Anglia, de diverși senatori, deputați, cardinali și episcopi. În funcția sa de vicar patriarhal a asistat la toate audiențele primite de cei doi patriarhi Justinian și Iustin.

În calitate de rector al Institutului Teologic din București a luat parte la Congresul Internațional al Rectorilor Facultăților de Teologie

romano-catolică, la Salamanca (1973). Doi ani mai târziu a participat la Atena, în Grecia, la cel de-al doilea Congres al Facultăţilor de Teologie Ortodoxă, fiind şi co-preşedinte al Congresului. Referatul pe care l-a ţinut a avut ca temă „Etnicitate şi catolicitate în Biserica Ortodoxă", problemă larg dezbătută în cadrul întâlnirilor interortodoxe.

Deşi cu o agendă atât de încărcată pe plan extern, a aflat însă timp şi pentru studiu, pentru acea activitate migăloasă care cere răbdare şi dăruire, anume cercetarea arhivelor, însă nu a celor deja bine organizate, cu documente numerotate, îndosariate şi fişate, ci a acelor documente pe care nu le găsise încă nimeni să le pună într-o ordine. În calitate de vicar patriarhal a purces la o activitate pe care nu se încumetase încă nici un predecesor de-al său să o înceapă, anume aşezarea în ordine a tuturor documentelor şi hârtiilor de la diverse mănăstiri din Bucureşti, selectarea lor în funcţie de valoare, aruncarea hârtiilor fără însemnătate şi îndosarierea documentelor importante. Totul a pornit de la dorinţa de a face curăţenie într-o cameră dosită a Arhivei de la mânăstirea Antim, cameră întunecoasă, fără geam, în care zăceau tot felul de hârtii şi gunoaie aruncate aici timp de zeci de ani. S-au scos gunoaiele din această cameră cu roaba. Inspirat, Î. P. S. a scos dintr-o roabă o hârtie, descoperind cu uimire că este vorba despre o scrisoare adresată primului patriarh de la Bucureşti, Miron Cristea, de către Octavian Goga. A scos o altă hârtie, văzând că era vorba tot de o scrisoare, adresată aceluiaşi patriarh de un alt mare om de cultură. Astfel a avut marea fericire să fie descoperitorul arhivei personale a patriarhului Miron Cristea. A supravegheat punerea în siguranţă a acestor documente în arhivă, pe baza lor pregătind un număr de trei cărţi dedicate personalităţii celui ce a fost primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Aceste cărţi au văzut lumina tiparului pe rând: „Pagini dintr-o arhivă inedită" (ed. Minerva, 1984), „Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-ungar (1867—1918) după documente, acte şi corespondenţe, rămase de la Elie Miron Cristea" (Sibiu, 1986) şi „Contribuţii istorice privind perioada 1918—1939 (Miron Cristea)", (Sibiu, 1987). În anii '70 au apărut o serie de alte cărţi prin care episcopul vicar patriarhal evoca importanţa pe care au avut-o pentru dezvoltarea culturii neamului mari cărturari din vechime, în special ierarhi şi preoţi: „Clerici ortodocşi, ctitori de limbă şi cultură românească" (Bucureşti, 1977); „Un episod important din lupta pentru limba română" (Bucureşti, 1978), iar în timp ce se afla episcop la Buzău a apărut „Dascăli de cuget şi simţire românească" (Bucureşti, 1981).

În acelaşi timp, pe lângă faptul că aproape în fiecare număr din B.O.R., vestea ţării întregi ultimile realizări din cadrul întâlnirilor ecumenice (a se vedea în partea a doua a acestei lucrări capitolul intitulat „Rapoarte de activitate externă"), a mai considerat necesar să publice unele volume dedicate tocmai problematicii ecumenice. Astfel au văzut lumina tiparului „Hans Küng şi declaraţia «Mysterium Ecclesiae»" (Bucureşti, 1974) şi „Ca toţi să fie una" (Bucureşti, 1979).

Activitatea cărturărească nu a încetat nici după alegerea sa ca episcop de Buzău şi ca mitropolit la Sibiu, precum se va vedea mai departe.

La data de 1 septembrie 1979 episcopul Antim Angelescu de la Buzău s-a retras, după ce a condus timp de peste 35 de ani destinele acestei eparhii. La 9 decembrie patriarhul Iustin a convocat Colegiul Electoral Bisericesc în vederea ocupării acestui scaun vacant. După despuierea scrutinului, patriarhul a anunţat că a fost ales ca nou cârmuitor duhovnicesc al credincioşilor din eparhia Buzăului (al 34-lea în cei 471 de ani de la înfiinţarea ei) vicarul patriarhal Antonie Ploieşteanul. Înscăunarea a avut loc în ziua de 13 ianuarie 1980 în catedrala episcopală. Sfânta Liturghie a fost săvârşită de un sobor de înalţi ierarhi, printre care patriarhul Iustin, arhiepiscopul Antim al Tomisului, episcopul Eftimie al Romanului şi Huşilor, Vasile al Oradiei şi o serie de alţi mitropoliţi, episcopi sau episcopi vicari. În cuvântarea rostită cu acea ocazie, noul episcop a evocat istoria plină de glorie a eparhiei Buzăului, a amintit cu numele pe marii ei ierarhi de-a lungul veacurilor care s-au ostenit pentru propăşirea culturală şi plinirea duhovnicească a celor păstoriţi, promiţându-le, în acelaşi timp, preoţilor şi credincioşilor buzoieni că se va strădui să nu fie mai prejos decât aceştia şi să corespundă cerinţelor duhovniceşti, culturale şi gospodăreşti ale eparhiei.

Alegerea în scaunul Buzăului l-a bucurat foarte mult pe actualul ierarh de la Sibiu, deoarece, deşi în anii 70 a purtat titlul de episcop, a avut, totuşi, de îndeplinit mai mult sarcini administrative, diplomatice, fără să aibă posibilitatea menţinerii unui contact viu cu credincioşii. La Buzău, în schimb, a putut fi într-adevăr un păstor de suflete, un arhiereu în sensul adevărat al cuvântului, care are în datoria sa, în primul rând, aceea de a predica şi propovădui în sate şi oraşe, de a purta de grijă, asemenea unui părinte duhovnicesc, de soarta şi mântuirea zecilor de mii de credincioşi încredinţaţi lui de Domnul Hristos Însuşi la instalarea întru arhierie. A simţit încă de la început că istoria, că faptele şi realizările ierarhilor din trecut constituie o provocare, un imbold de a-i urma, de a-i imita. Şi a dovedit că nu a fost mai prejos decât aceştia, deşi a stat foarte puţin în mijlocul credincioşilor eparhiei Buzăului.

Se ştie că în urma cutremurului din 4 martie 1977 numeroase locaşuri bisericeşti au fost distruse, epicentrul cutremurului fiind situat în zona Vrancei, aşadar în interiorul episcopiei unde a fost ales. Din acest motiv, chiar din primele zile ale noii sale păstoriri, episcopul Antonie a purces la refacerea şi reconstruirea clădirilor distruse, având în vedere, mai ales acele biserici declarate monumente istorice. De asemenea, a acordat o mare atenţie refacerii Centrului eparhial. Aici, palatul episcopal, catedrala şi clădirea seminarului vădeau crăpături adânci de pe urma cutremurului.

Este de remarcat faptul că şi-a dat seama că, în ceea ce priveşte palatul episcopal, are de a face cu o construcţie brâncovenească. Presupunerea i-a fost confirmată şi prin descoperirea, într-o bună zi, a

unei inscripţii gravate pe o piatră din zidurile la care se lucra şi care indica: „Io Constantin Basarab Voievod". Lucrările de reconstrucţie au primit astfel o nouă semnificaţie, de restaurare nu doar a unui simplu palat episcopal, ci de refacere şi redare pentru societatea contemporană a unui monument important pentru istoria artei româneşti. Lucrările începute de Î. P. S. Antonie au fost duse la bun sfârşit de actualul ierarh de la Buzău Epifanie.

De asemenea, tot pe parcursul acestor doi ani petrecuţi la curbura Carpaţilor, a purtat de grijă pentru restaurarea, reconsolidarea şi refacerea picturii a unui număr de 15 biserici monumente istorice (mănăstirea Ciolanu, biserica „Naşterii Domnului" din Buzău, cea a „Sf. Voievozi" din Rm. Sărat, etc.) şi a altor 50 biserici parohiale. S-au repictat bisericile din comunele Mircea Vodă, Simileasca, Glod, Brădeanu, Bogza, Budeşti, Valea Râmnicului, bisericile „Naşterea Maicii Domnului" din Rm. Sărat, „Sf. Împăraţi" din Focşani. Biserica „Sf. Spiridon" din Focşani a fost restaurată şi reconsolidată. De asemenea, s-au făcut lucrări de restaurare la bisericile noi afectate de cutremur, precum în comunele Buzan, Albeşti, Mihai Viteazul, ş.a.m.d. În anul 1980 au fost resfinţite 12 biserici, iar în anul următor un număr de alte 14 biserici.

Continuând munca de cărturar şi de cercetător în arhive, pe care a început-o, după cum am văzut, încă de pe timpul când a îndeplinit funcţia de vicar patriarhal, s-a ostenit şi la Buzău să redea contemporaneităţii „nume şi fapte" mari din istoria culturii româneşti. Astfel, căutând prin arhivele Eparhiei Buzăului, a cules date interesante, în parte chiar necunoscute până la acea dată, cu privire la vieţile şi operele unor ierarhi şi, în acelaşi timp, cărturari de seamă de la Buzău, iar în anul 1983, ca rod al acestor cercetări, a apărut la Bucureşti lucrarea „Nume şi fapte în istoria culturii româneşti (sec. XVII—XIX)". De asemenea, a îndrumat şi coordonat o echipă de cercetători, istorici, teologi, arheologi, alcătuită pentru tipărirea a două volume intitulate „Spiritualitate şi istorie la întorsura Carpaţilor", lucrare monumentală apărută în anul 1983 la Buzău, însumând în total 829 de pagini.

Activitatea de la Buzău a fost întreruptă prin alegerea sa ca mitropolit al românilor ortodocşi din Transilvania, Crişana şi Maramureş. Este cunoscut faptul că în urma retragerii la pensie a mitropolitului Nicolae Mladin, scaunul de la Sibiu a rămas vacant. Din această cauză, patriarhul Iustin a convocat pentru ziua de 10 ianuarie 1982 Colegiul Electoral Bisericesc care l-a ales pe episcopul Buzăului ,Dr. Antonie Plămădeală. Cu acest prilej, noul mitropolit a luat cuvântul, dovedind că îi este cunoscută zbuciumata istorie a vieţii bisericeşti din Ardeal. După ce a evocat personalităţile de seamă ale unor ierarhi precum Ilie Iorest şi Sava Brancovici, Vasile Moga şi Andrei Şaguna, Miron Romanul şi Ioan Meţianu, Nicolae Bălan şi Nicolae Colan, a arătat că va considera ca pe o datorie a sa să se înscrie cu râvnă în rândul acestora, toţi dobândind nume de glorie în lupta pentru apărarea credinţei ortodoxe şi a intereselor neamului. De asemenea, a arătat că,

deşi născut pe alte meleaguri, Ardealul îi stă la suflet, fiindcă aici a încheiat studiile teologice şi fiindcă tot aici a intrat în monahism.

A doua zi, la propunerea Comisiei Canonice, juridice şi pentru disciplină, Sf. Sinod al B.O.R. a validat alegerea Î. P. S. Antonie Plămădeală ca mitropolit al Ardealului. În ziua de 7 februarie 1982 a avut loc solemnitatea intronizării în catedrala mitropolitană din Sibiu. Au slujit toţi ierarhii prezenţi, anume patriarhul Iustin, mitropoliţii Teoctist al Moldovei, Nestor al Olteniei, arhiepiscopul Teofil al Clujului, episcopii Emilian de Alba Iulia, Visarion al Aradului, Vasile al Oradiei, precum şi alţi episcopi vicari. Au asistat din partea celorlalte culte: Jakob Antal (episcopul romano-catolic de Alba Iulia), Albert Klein (episcopul Bisericii Evanghelice Luterane C.A.), Nagy Gyula (episcopul reformat de la Cluj), ş.a. Cu prilejul înscăunării la Sibiu, Mitropolitul Antonie a primit telegrame de felicitare din partea arhiepiscopului de Canterbury, Robert Runcie, a primatului Bisericii din Suedia Olof Sundby, a arhiepiscopului de Utrecht, primat al Olandei şi de la Preşedintele Secretariatului pentru unitate de la Vatican, card. Jan Willebrands; a secretarului general al Conferinţei Bisericilor Europene Glen Garfield Williams, a preşedintelui Conferinţei Bisericilor Europene Andre Appel, a preşedintelui de onoare al Conferinţei Bisericilor Europene, Ernst Wilm, a mitropolitului Damaschinos Papandreu, Directorul Centrului Patriarhiei Ecumenice din Geneva şi din partea altor numeroase personalităţi bisericeşti şi culturale din întreaga lume.

În cei 14 ani cât s-au scurs de la venirea sa la Sibiu, Î. P. S. Antonie a dovedit că este un urmaş vrednic al înaintaşilor săi, atât pe plan gospodăresc, cât şi pe plan cultural şi arhipăstoresc.

Astfel, mâna gospodărească a Mitropolitului Antonie s-a făcut simţită, în primul rând, la Centrul Mitropolitan. S-a ridicat aici o nouă clădire cu trei nivele, conţinând mai multe camere pentru oaspeţi, o sală pentru şedinţele Consiliului şi ale Adunării Eparhiale, o alta pentru recepţii. De asemenea, în anul 1985 s-a pictat bolta de la intrarea în reşedinţă cu scene evocând trecutul de luptă al poporului român din Ardeal pentru obţinerea libertăţii şi demnităţii sale. La fel s-a pictat casa scărilor de la reşedinţă. Camerele de arhivă s-au reparat şi reamenajat. Curtea de la reşedinţă s-a pavat în întregime. „Casa Eminescu" (numită astfel pentru că în ea a poposit în anul 1868 marele poet naţional, aflat în trecere prin Sibiu), aflată între Reşedinţa mitropolitană şi Facultatea de Teologie, a fost reparată şi înzestrată cu mobilier de epocă, deschizându-se aici o expoziţie permanentă. Fabrica de lumânări a fost reamenajată, la fel şi clădirile de la gospodăria anexă din Ţiglari şi schitul de la Păltiniş. În altarul catedralei s-a adus mobilier nou, sculptat.

Atenţia mitropolitului Antonie s-a îndreptat şi asupra vechii tipografii eparhiale pe care a mărit-o de patru ori, recuperându-se spaţii de la chiriaşi. Au fost aduse maşini noi din străinătate, de mare randament, astfel că aici s-au tipărit cărţi comandate şi de către alte

eparhii. A mărit tirajul „Telegrafului Român" de la 4 000 exemplare la 14 000 în timpul vechiului regim. În cadrul Facultăţii de Teologie a fost restaurată aula şi înzestrată cu mobilier nou. A fost pictat altarul capelei facultăţii şi s-a introdus încălzirea centrală.

Se poate spune, însă, fără riscul de a greşi, că cea mai mare realizare din aceşti 14 ani scurşi de la sosirea sa la Sibiu este reconstruirea mânăstirii Sâmbăta de Sus. Se cunoaşte faptul că această ctitorie brâncovenească a fost distrusă prin tunurile generalului Bukow la sfârşitul celui de-al XVIII-lea secol (în anul 1785), în intenţia acestuia de a zdrobi orice urmă de opoziţie, rezistenţă şi revoltă a poporului român împotriva schimbării planificate în saloanele imperiale vieneze şi în cabinetele de lucru ale teologilor iezuiţi, a credinţei sale lăsată lui de înaintaşi. Din mărturisirile Mitropolitului Antonie reiese că această rezidire a unei vechi ctitorii brâncoveneşti o consideră personal cea mai însemnată faptă din întreaga sa viaţă, şi aceasta, cu atât mai mult, cu cât împrejurările în care a început lucrările au fost cât se poate de vitrege. Regimul ateu al lui Ceauşescu nu doar că nu a permis zidirea de biserici noi (iar dacă unele totuşi s-au mai zidit, aceasta s-a întâmplat cu ajutorul şi aprobarea tacită a autorităţilor locale care aveau bunăvoinţa de a închide ochii şi de a nu înainta ştirea mai sus), ci, în planul său de sistematizare urbană şi rurală, pornise chiar la distrugerea unor biserici monumente istorice, în ciuda rugăminţilor adresate lui de către patriarhii Iustin şi Teoctist şi de către alţi numeroşi oameni de cultură de a se cruţa importantele vestigii ale istoriei neamului. Discutând cu un reprezentant de la Ministerul Culturii (d-l Gălăteanu), a propus ideea de a se rezidi ca muzeu ansamblul brâncovenesc de la Sâmbăta, muzeu care să adăpostească obiecte de patrimoniu bisericesc (icoane, cărţi vechi, veşminte), cerând o aprobare în acest sens. Acesta s-a arătat de acord, cu condiţia ca să se ştie oficial că se zideşte un „Aşezământ pentru expunere de obiecte de patrimoniu", precizând, totodată, faptul că suma cheltuielilor nu trebuie să depăşească 5 mil. de lei, în acest caz proiectul trebuind aprobat printr-un decret prezidenţial, ceea ce nu ar fi fost realizabil. Primindu-se aprobarea tacită de la autorităţi, au început lucrările. Dar să-l lăsăm pe însuşi iniţiatorul proiectului să mărturisească. „Rezidirea incintei a fost aşadar o lucrare conspirativă. Toţi ştiam că facem mânăstire, cu o mare biserică înscrisă în noua clădire dinspre nord, dar tuturor le spuneam: aici va fi sală de expunere, aici atelier de icoane, aici paznici etc., şi nimeni nu ne-a reclamat. Sălii «de expunere» i-am făcut bolţi, cu trei mari candelabre lucrate de arhitectul Constantin Popescu din Bucureşti, cu oale de rezonanţă în zid, cu găurile vizibile, cu altarul mascat de un perete de o cărămidă care să poată fi demolat îndată după dispariţia dictaturii, cu cafas mascat care urma, de asemenea, să fie descoperit. A doua zi după revoluţie altarul a şi fost descoperit şi în locul zidului s-a făcut, provizoriu, o catapeteasmă din icoane pe sticlă. Biserica e de atunci în funcţie" (Dr. Antonie Plămădeală, „Moarte şi înviere la Mânăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus. Istorie şi confesiune cu prilejul Sfinţirii",

în RT, III, 1993, nr. 3, p. 65). De asemenea s-au zidit chilii, ateliere, trapeză şi un palat în stil clasic brâncovenesc cu încăperi pentru depozitarea valorilor patrimoniale, cu biblioteci şi săli de lectură. Întregul complex a fost sfinţit la Praznicul Adormrii Maicii Domnului din anul 1993. Pentru a doua oară în istoria Bisericii Ortodoxe Române a participat la sfinţirea unei mânăstiri un patriarh ecumenic, anume Bartolomeu I (prima dată fiind în anul 1517 la sfinţirea mânăstirii Curtea de Argeş, când a luat parte şi patriarhul ecumenic Teolipt).

La aşezământul Arhiepiscopiei de la Păltiniş s-a ridicat o clădire nouă. A fost reparată şi pictată bisericuţa de lemn sub a cărei streaşină se odihneşte în pace filozoful Constantin Noica. Totodată, s-a reparat, din iniţiativa Mitropolitului Antonie, aşezământul muzeistic de lângă biserica Sf. Nicolae din Scheii Braşovului. S-au refăcut toate construcţiile din preajma bisericii, s-au deschis săli de expoziţii permanente sau temporare, astfel ca vizitatorii să poată vedea locurile unde a funcţionat prima şcoală românească, unde a activat diaconul Coresi şi unde au poposit Anton Pann şi Ciprian Porumbescu.

La Sibiel a sprijinit înfiinţarea de către părintele Zosim Oancea a celui mai vestit muzeu de icoane pe sticlă din ţară, ridicând o clădire nouă, căreia i-au călcat pragul numeroşi vizitatori din ţară, dar mai ales din Apus. Despre icoanele româneşti pe sticlă s-au publicat până acum numeroase studii în străinătate, şi chiar în oficiosul Vaticanului — „Osservatore Romano".

Cu toată interdicţia, a reuşit, cum s-a amintit mai sus, ridicarea unui număr de biserici noi. Astfel între 1982—1989 au fost zidite locaşurile de cult din: Cisnădie II („Sf. Ioan Botezătorul"); Făgăraş V („Adormirea Maicii Domnului"); Mediaş — Cimitir; Podul Olt; „Sf. Nicolae" din Blăjel; „Sf. Gheorghe" Lădăuţi din Sf. Gheorghe; „Sf. Nicolae" din Vurpăr; „Cuv. Paraschiva" din Victoria; „Sf. Antonie" din cartierul Hipodrom — Sibiu; „Sf. Apostoli Petru şi Pavel" din Netuş — Agnita. S-au făcut reparaţii la alte 16 biserici monumente istorice şi la 18 biserici necuprinse în catalogul monumentelor istorice. S-a restaurat pictura la alte numeroase biserici, acestea fiind resfinţite.

În acelaşi timp, Î. P. S. Antonie a desfăşurat şi o bogată activitate cărturărească. S-a amintit mai sus că cea mai mare parte din cercetările sale în arhivele descoperite de el însuşi în anii 70 au fost fructificate abia în timpul arhipăstoririi sale la Sibiu. Astfel, în această perioadă au apărut cărţile care evocă marea personalitate a patriarhului Miron Cristea. Numeroasele recenzii publicate în special în revistele laice de cultură, ca şi în cele de istorie, reflectă faptul că opera scrisă de înaltul ierarh de la Sibiu a fost primită cu interes de către toţi cercetătorii de istorie din ţară, că scrierile sale nu au fost redactate doar pentru îmbogăţirea ştiinţei teologice istorice bisericeşti, ci constituie un material care interesează întreaga elită istorică din România. Prin lucrările sale, mitropolitul Sibiului şi-a adus o covârşitoare contribuţie la aprofundarea unor probleme necunoscute, necercetate sau controversate privind istoria culturii şi civilizaţiei româneşti. Prin toate operele sale istorice a adus elemente noi, astfel că

nu există nici o carte în domeniul istoriei care să nu fi fost recenzată în reviste ale istoricilor de specialitate. Odată apărute, aceste lucrări constituie bibliografie obligatorie pentru oricine va dori în viitor să se ocupe de problemele în cauză. Şi meritul mitropolitului Antonie este acela de a sublinia de mai multe ori faptul că lucrările sale constituie doar un început în cercetare, doar o „provocare" de a aprofunda studiul, doar un imbold, o aţâţare la cercetări ulterioare. Spune acest fapt în primul rând în legătură cu cele trei volume referitoare la personalitatea lui Miron Cristea. La fel este situaţia şi cu celelalte lucrări cu caracter istoric: „Lazăr-Leon Asachi în cultura română" (Sibiu, 1985), „Lupta împotriva deznaţionalizării românilor din Transilvania din timpul dualismului austro-ungar în vremea lui Miron Romanul (1874—1889) după acte, documente şi corespondenţe inedite" (Sibiu, 1986), „Unitate, romanitate, continuitate" (Sibiu, 1988), lucrări prin care descoperă istoriei, literaturii şi civilizaţiei româneşti personalităţile, fie necunoscute, fie nebăgate în seamă până în acel moment, ale lui Lazăr Asachi, tatăl lui Gheorghe Asachi, Miron Romanul, mitropolit ardelean la sfârşitul secolului trecut, şi Johann Tröster, istoric sas al secolului al XVI-lea.

Din acest motiv, nu doar că au fost recenzate elogios lucrările sale, ci, mai mult, Î. P. S. Antonie a fost numit în unele comitete şi asociaţii din ţară, fiind ales astfel membru al Academiei Române. De asemenea a fost primit în Academia de Ştiinţe a Moldovei — în ziua de 3 decembrie 1992, când a rostit discursul de recepţie intitulat „Inspiraţia în poezie, semn al comuniunii cu sacrul". Tot la Academia din Chişinău a prezentat conferinţa „Onisifor Ghibu şi realităţile confesionale din Transilvania vremii sale" (22 mai 1993), iar la Academia Română: „Ioan Inocenţiu Micu Klein şi lupta pentru independenţa Bisericii sale" (18 ianuarie 1993) şi „Unirea din 1918: Împlinire şi speranţă" (29 noiembrie 1993). A fost cooptat şi uneori rugat să accepte funcţii de preşedinte de onoare al unor asociaţii culturale, precum:

- Director general al Departamentului pentru credinţă, tradiţie religioasă şi cultură în cadrul Institutului Naţional pentru Românitate şi Românistică.
- Membru al Asociaţiei „Pro Basarabia şi Bucovina".
- Membru al Ligii cultural-creştine „Andrei Şaguna" a românilor din jud. Covasna.
- Membru de onoare al Societăţii Culturale bisericeşti „Mitropolitul Varlaam" din Chişinău.
- Membru fondator al Fundaţiei Culturale „Vasile Lucaciu" din Satu Mare.
- Membru al Societăţii culturale aromâne „Andrei Şaguna" din Constanţa.
- Membru fondator al „Institutului Basarabia-Bucovina".
- Membru în Consiliul Ştiinţific al I.N.S.T. — Institutul Naţional pentru studiul totalitarismului, Institut autonom sub egida Academiei Române.

- Uniunea Scriitorilor din Republica Moldova i-a acordat în decembrie 1993 premiul pentru studiile despre Basarabia.
- Membru de onoare al Fundației Culturale „Nova Civitas" din Cristian, Brașov.

Pe departe de a se încheia aici șirul comitetelor și asociațiilor care l-au rugat să accepte funcția de președinte sau de membru.

Preocupările Î. P. S. Antonie nu s-au mărginit doar la domeniul istoric. Am amintit mai sus cum l-a preocupat încă de la început problematica ecumenică, simbolică, de comparare a spiritualităților din Răsărit și Apus. În timpul studiilor în Anglia a conferențiat mult pe această temă, atunci și-a format ideile generale care se regăsesc mult dezvoltate (în urma experiențelor dobândite pe parcurs, prin participarea la diferitele întâlniri ecumenice) în lucrarea „Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă" (Sibiu, 1983, ed. a II-a în 1995). Tot în acest domeniu al misiunii creștine și al exigențelor pastorale se înscrie și lucrarea „Vocație și misiune creștină în vremea noastră" (Sibiu, 1984). De asemenea, trebuie precizat că în anul 1989 a tipărit două volume de predici, rostite cu diverse prilejuri la sfințiri de biserici, la praznice mari. Elocvente sunt titlurile lor: „Tâlcuri noi la texte vechi" și „Cuvinte la zile mari". Trebuie amintit și faptul că a deținut permanent în TR coloane precum „Calendar de inimă", „De la Ioan, Matei, Marcu și Luca citire", „Cuvinte duhovnicești", dar mai cu seamă „Semnalăm", sub acest ultim generic publicând informații culturale, istorice, literare și de artă, puncte de vedere, opinii (sub pseudonime ca Antonie de la Prislop sau Antonie P.). Prin această rubrică a publicat, nu de puține ori, adevărate scrisori deschise oamenilor de cultură români din țară și din străinătate. Trebuie semnalat că cenzura i-a oprit menționarea unor oameni de cultură care nu erau agreați de conducerea de Stat, cum ar fi Eugen Ionescu.

A avut în tot acest timp întâlniri cu mari oameni de cultură, în special cu Constantin Noica la Păltiniș, și cu cei care veneau să-l asculte pe acesta la școala sa de filozofie din vârful munților. Iar la înmormântarea din 1987, mitropolitul Antonie l-a prezentat ca pe un creștin, apropiat de Biserică, fapt care, mărturisește el, i-a surprins plăcut pe ceilalți intelectuali prezenți la tristul eveniment. Din acest motiv l-au rugat să le trimită textul necrologului. Din păcate cenzorii comuniști nu au permis ca acesta să fie publicat în întregime, eliminând anumite pasaje care nu conveneau. Referitor la relația mitropolit Antonie Plămădeală — filozoful Constantin Noica, intelectualul ieromonah Nicolae Steinhardt Delarohia spunea: „Cununia Noica — Plămădeală le-a fost de mare priință amândurora. Au învățat mult unul de la altul. S-au completat" (din „366 de întrebări pentru N. Steinhardt (IX). 1 ianuarie 1988 — 11 martie 1989", în „Literatorul", II, nr. 7 din 21 februarie 1992, p. 15).

A înmormântat, nu fără pricole, pe marele patriot român care a contribuit la unirea Basarabiei cu România în 1918, Ion Inculeț. A avut legături și cu alți membri ai Sfatului Țării din 1918.

În toată această perioadă a fost şi un adevărat păstor de suflete pentru credincioşii din eparhia sa. Nu este biserică pe care să nu o fi vizitat. Nu este preot cu care să nu fi avut întâlniri şi discuţii. A luat parte la şedinţele Consiliului şi Adunării eparhiale. I-a chemat destul de des pe preoţii arhiepiscopiei la conferinţe, amintindu-le permanent datoria pe care o au în faţa credincioşilor şi a lui Dumnezeu. În atenţia sa au stat şi viitorii păstori de suflete din parohii. A vizitat Institutul de Teologie de cel puţin două ori pe an, mai ales la hramul învăţământului teologic (30 ianuarie), când, în aulă ţinea lungi cuvântări şi povăţuiri.

Este important de menţionat că în ziua de 22 decembrie 1989, la începutul manifestaţiei anticomuniste, a dispus să se tragă clopotele, iar catedrala a distribuit lumânări tuturor manifestanţilor. A scos un număr special din „Telegraful Român", a vorbit în catedrală, a trimis echipe cu ajutoare în spitale. Din încasările parohiilor din Arhiepiscopie a virat în contul „Libertatea" 1 milion de lei, ceea ce la vremea aceea era foarte mult.

A continuat să fie activ însă şi în Mişcarea Ecumenică. Între 1980 şi 1991 a fost preşedinte al Unităţii I a C.M.B. În anul 1982 a luat parte la Sesiunea anuală a Comitetului executiv al C.E.B., la Sesiunea anuală a prezidiului şi comitetului consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene (Atena, aprilie—mai). Un an mai târziu a participat la Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Vancouver (24 iulie — 10 august), la cea de a treia întâlnire dintre Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Conferinţelor Episcopale Europene Romano-Catolice. În anul următor a luat parte la şedinţa de lucru cu directorii Unităţii I „Credinţă şi Mărturisire" din cadrul C.E.B. (Geneva, februarie 1985), de asemenea la dialogul dintre ortodocşi şi catolici care a avut loc în Polonia, la Opole (iunie). Iar în 1986 a fost prezent la cea de a patra sesiune a Comisiei internaţionale mixte de dialog între cele două Biserici, sesiune care a avut loc la Bari, în Italia. De asemenea, a fost preşedintele subcomisiei a III-a de dialog dintre aceste Biserici. Tot în acelaşi an a participat la un „Consiliu al Păcii", organizat de către Friedrich von Weizsäcker în localitatea Kirchberg, R.F.G., iar mai târziu a condus delegaţia B.O.R. la Adunarea a XX-a Generală a Conferinţelor Bisericilor Europene de la Stirling, Scoţia, iar, în calitate de preşedinte al Unităţii I a C.M.B. a prezidat Conferinţa de la Potsdam.

În luna ianuarie a anului următor a participat la sesiunea Comitetului executiv şi a Comitetului central al C.E.B., iar o lună mai târziu, la forumul internaţional „Pentru o lume denuclearizată, pentru supravieţuirea omenirii", forum care a avut loc la Moscova. Tot la Bari, în Italia, s-a desfăşurat a doua sesiune plenară a dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică (9—16 iunie 1987), la care de asemenea a fost prezent.

De asemenea a participat la numeroase sesiuni, cum ar fi, de pildă, acelea ale Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene, ale Comitetului executiv al C.E.B. În 1988 şi-a

adus contribuţia la Forumul mondial al conducătorilor religioşi şi al parlamentarilor pentru supravieţuirea omenirii (Oxford, 11—15 aprilie). Nu lipsită de importanţă pentru evidenţierea deschiderii mitropolitului ortodox de la Sibiu faţă de creştinii de altă confesiune şi a convingerii sale privitoare la necesitatea apropierii dintre Biserici şi denominaţiuni creştine, este invitaţia pe care i-a făcut-o marelui predicator baptist Billy Graham în 1985, invitaţie în urma căreia şi-a auzit nu puţine reproşuri din partea vechiului regim din România.

Această activitate ecumenică nu a încetat nici după 1990. Astfel, în 1992 a participat, în localitatea Würzburg, Germania, la întâlnirea delegaţiei Conferinţei Bisericilor Europene (fiind preşedinte al acestei delegaţii) cu preşedintele Conferinţelor catolice din Europa, cardinalul de Milano, Carlo Martini. În martie 1991 a avut o lungă convorbire cu papa Ioan Paul al II-lea, discutând implicaţiile pe care le vor avea în cadrul dialogului bilateral recrudescenţa prozelitismului unit în ţările de credinţă ortodoxă, în special în Transilvania. Tocmai datorită acestui prozelitism a avut loc în 1992 întâlnirea întâistătătorilor ortodocşi la mânăstirea grecească „Buna Vestire" din Ormilia, Grecia, care a pregătit Mesajul patriarhilor, definitivat o lună mai târziu, la 15 martie, la Constantinopol. Aici s-a precizat atitudinea ortodoxă la cea de a VI-a Sesiune plenară a comisiei mixte internaţionale de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică, sesiune care a avut loc la Balamand, Liban (17—24 iunie 1993) şi a căror rezultate au fost prezentate de Înaltul Antonie într-o broşură specială trimisă tuturor parohiilor, pentru a fi împărţite credincioşilor. Şi nu în ultimul rând trebuie amintită participarea mitropolitului de la Sibiu la dialogul dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Ortodoxă Veche Orientală din 1—6 noiembrie 1993 de la Chambesy, lângă Geneva. În finalul enumerării participărilor Î. P. S. Antonie la întâlnirile Mişcării ecumenice trebuie specificat faptul că această enumerare s-a făcut foarte succint. Pentru a se putea arăta în întregime, şi aşa cum s-ar cuveni, contribuţia mitropolitului de Transilvania la consolidarea eforturilor de cunoaştere reciprocă şi apropiere între Biserici, ar fi necesar un studiu mult mai aprofundat, însumând mult mai multe pagini decât această scurtă lucrare care trece în revistă doar unele „coordonate biografice" ale ierarhului în cauză. Totuşi, datorită faptului că după fiecare întâlnire de acest gen a publicat în revistele bisericeşti rapoarte, prin care arăta, fie succesele şi realizările acestora, fie dificultăţile întâmpinate, rapoarte care sunt enumerate în partea a doua a prezentei lucrări, ne putem face o oarecare idee referitoare la deasa participare la întâlnirile ecumenice şi la simpozioane, putându-ne da seama de importanţa sa pe acest plan de apropiere între creştinii de diferite confesiuni şi tradiţii.

De altfel, aportul său adus în cadrul acestor întâlniri, sufletul pus în slujba acestei cauze, au fost apreciate nu doar de conducerea Bisericii noastre, care l-a numit, nu de puţine ori, în fruntea delegaţiilor ei oficiale, ci, mai cu seamă, de personalităţile culturale şi bisericeşti din străinătate. Din acest motiv a fost nominalizat şi inclus în celebre

cărţi biografice editate de A.B.I. (The Institut's International Board of Research"), sau de I.B.C.C. („International Biographical Centre of Cambridge"). În continuare se va încerca, nu fără riscul unor omisiuni, o enumerare a titlurilor de recunoaştere internaţională:

1. La 13 octombrie 1980 a fost ales membru de onoare în „Society of Antiquaries of Scotland".
2. Dr. h.c. acordat de Facultatea de Teologie din Presow, Cehoslovacia în luna martie a anului 1988. În ziua de 30 martie Mitropolitul Antonie a trimis mitropolitului Dorotei din Praga o telegramă de mulţumire şi de confirmare, cerând, totodată, Departamentului Cultelor o viză de ieşire spre a putea ridica titlul. I s-a acordat o viză valabilă până în data de 19 ianuarie 1989. La 25 noiembrie 1988, printr-o telegramă de la acelaşi mitropolit Dorotei, Înaltul Antonie a fost invitat între zilele de 23—28 ianuarie 1989 în Cehoslovacia, pentru a i se înmâna titlul, urmând să rostească un cuvânt de recepţie pe o temă la alegere. Mitropolitul Antonie s-a gândit să vorbească la început despre relaţiile dintre Bisericile noastre, ca apoi să evoce împlinirea a 300 de ani de la tipărirea primei ediţii integrale a Bibliei în limba română.
   Însă planurile i-au fost date peste cap, Departamentul Cultelor informându-l că mitropolitul Dorotei ar fi semnat o declaraţie ostilă guvernului comunist de la Praga şi, deci, că nu ar fi potrivit ca un înalt ierarh român să-l viziteze. Mitropolitul Antonie a întocmit o telegramă prin care îl anunţa pe Dorotei de noua întorsătură a lucrurilor, însă autorităţile române au oprit trimiterea telegramei. Mai târziu, ierarhul de la Sibiu a anunţat conducerea Bisericii Cehe de motivul lipsei sale la festivităţile de la Presow, aflând, în acelaşi timp, că nu după mult timp, mitropolitul Dorotei a fost sărbătorit chiar de către autorităţile comuniste de la Praga cu ocazia împlinirii de către acesta a vârstei de 75 de ani. Prin urmare, interzicerea de către conducerea de Stat din R.S.R. de a primi diploma de dr.h.c. la Presow a fost fără motiv, dorindu-se doar umilirea ierarhului şi cărturarului de la Sibiu.
3. În data de 25 iunie 1985 organizaţia „Christian Response International" a organizat o recepţie în cinstea mitropolitului Antonie. Au fost prezenţi numeroşi congresmeni şi senatori (cum ar fi de pildă Frank Wolf şi Tom Lanţos), şi însuşi Tom Lynch de la Departamentul de Stat din S.U.A.
4. Martie 1988, este inclus de I.B.C.C. în lucrarea „International Leaders in Achievement" (Lideri internaţionali cu realizări).
5. 23 septembrie 1988, a fost ales membru în A.B.I. Research Association's Board of Governors", cu titlul de „Deputy Governor".
6. 7 octombrie 1988, a fost anunţat printr-o scrisoare că numele său a fost inclus în ediţia a III-a a volumului „International Book of Honor", editată de A.B.I.

7. 13 octombrie 1988, a fost informat de includerea numelui său în lucrarea „The first five hundred", volum cuprinzând biografiile celor mai importanţi 500 de oameni ai anului.
8. În aceeaşi zi a primit o scrisoare de la Ernst Kay, preşedintele I.B.C.C., prin care era anunţat că vor fi alocate într-un volum de peste 500 foi şi câteva pagini dedicate personalităţii sale.
9. Printr-o scrisoare datată 6 septembrie 1991, vice-preşedintele executiv al A.B.I., J. M. Evans, l-a anunţat pe mitropolitul Sibiului că a fost declarat „Man of the year" (Om al anului) de sus-numitul centru biografic, „due to your overall accomplishments and contribution to the society" (datorită înfăptuirilor şi contribuţiilor aduse societăţii).
10. În ziua de 15 noiembrie 1991 a aflat că I.B.C.C. i-a conferit distincţia „International man of the year 1991—1992", drept recunoaştere a serviciilor sale pentru educaţie (conform unei scrisori semnată de Ernst Kay, directorul general al sus numitului centru).
11. În data de 17 aprilie 1992 a fost anunţat că numele său a fost inclus în volumul „Five Hundred Leaders of Influence" (Cinci sute de lideri cu influenţă), editat de A.B.I., volum care cuprinde personalităţile cu cele mai mari realizări în ultimii 25 de ani. Tot în acest sens a primit o scrisoare de la centrul biografic american şi în ziua de 29 mai.
14. La 1 iunie 1992 a primit vestea că a fost inclus în lista „Most Admired Men of the Decade" (Cei mai admiraţi oameni ai deceniului).
15. În 26 iunie 1992 a fost nominalizat în ediţia a IV-a a volumului „International Directory of distinguished leadership", editat de A.B.I.
16. La 24 iulie 1992, I.B.C.C. l-a informat că numele său va fi inclus în ediţia a XVI-a a lucrării „Men of Achievement", care va fi tipărită în primăvara anului 1993.
17. În aceeaşi zi A.B.I. i-a acordat prestigiosul titlu „Man of the Year — 1992".
18. La 2 octombrie i-a fost trimisă ştirea că numele lui va fi cuprins în cartea „Most admired Men and Women of the Year", editat tot de A.B.I.
19. În ziua de 16 octombrie 1992 a fost numit membru în „International Biographical Association".
20. La 18 decembrie 1992 i-a parvenit scrisoarea, semnată de Jocelyn Timothy, prin care era înştiinţat că biografia sa va fi cuprinsă în ediţia a XVI-a din 1993 a volumului „Man of Achievment", editat de A.B.I.
21. La 11 iunie 1993 J. M. Evans îl anunţa că a fost numit „Man of the Year — 1993".
22. De asemenea, numele şi biografia sa au fost incluse în ediţiile a II-a şi a III-a a volumului „5000 Personalities of the World for Contribution to Arts and History", editate de A.B.I.

23. La fel, I.B.C.C. i-a inclus biografia în ediţia a VIII-a a lucrării „The International Who's Who of Intellectuals".

Şi pe plan bisericesc i-au fost recunoscute meritele intelectuale şi aportul la reprezentarea Ortodoxiei în Mişcarea ecumenică, fapt ilustrat de numeroasele decoraţii şi medalii primite de la diferite Biserici creştine:

1. Ordinul „Sf. Marcu", acordat de Patriarhia Alexandriei şi a întregii Africi.
2. Ordinul „Sf. Petru şi Pavel", în grad de comandor, acordat de Patriarhia Antiohiei.
3. Ordinul „Sf. Mormânt", acordat de Patriarhia Ierusalimului.
4. Ordinul „Sf. Serghei de Radonej", acordat de patriarhia Moscovei.
5. Ordinul „Sf. Metodiu şi Chiril", acordat de Patriarhia Bulgară.
6. „Crucea papală", acordată de papa Paul al VI-lea.
7. „Crucea de Aur a Sf. Rombault" dată de primatul Belgiei.
8. „Crucea Sf. Cuthbert" din Durham, Anglia.
9. Medalia „Martin Luther", acordată de Bisericile Evanghelice din Germania.
10. „Crucea Federaţiei Protestante din Franţa".

Înainte de a trece la ultimile concluzii, suntem nevoiţi cu strângere de inimă să menţionăm şi boala cardio-vasculară a mitropolitului Antonie. La începutul anului 1995 a suferit, în S.U.A., o operaţie pe inimă. Cele patru artere ale inimii au fost înlocuite, prelevate de la picior — singurul mod în care nu sunt respinse de organism.

Prin întreaga sa activitate, Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Antonie de la Sibiu a dovedit că se înscrie cu vrednicie în rândul ierarhilor din istoria Bisericii Ortodoxe Române. O evaluare a muncii sale, a strădaniilor sale este greu de înfăptuit acum. Va reveni această datorie viitoarei generaţii de istorici în formare. Desigur, celelalte articole omagiale din acest număr de revistă vor constitui un prim pas în acest sens. Dar, ceea ce a apreciat Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu în biografia redactată Părintelui Stăniloae, că „judecata obiectivă o va face, cu timpul, istoria", se potriveşte şi mitropolitului Antonie de la Sibiu. Ceea ce se poate afirma acum este că acest ierarh şi-a format un nume, atât de episcop şi mitropolit, dar şi ca om de cultură. Şi că, aşa cum a arătat şi Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Mitropolitul Antonie a realizat confluenţa dintre teologie şi cultură. În acest sens a investit „nu numai mandatul său instituţional conferit în taina consacrării arhiereşti, ci şi autoritatea sa culturală de scriitor... Confluenţa dintre teologie şi cultură este tema care înrudeşte cel mai bine pe Î. P. S. Mitropolit Antonie cu ctitorii şi intelectualii Ortodoxiei româneşti. Dovadă este faptul că s-a aplecat cu migală pentru restituirea unei serii de personalităţi şi evenimente din trecutul Bisericii Româneşti care ilustrează această confluenţă. Şi aceasta nu numai de dragul istoriei literaturii române, ci şi din convingerea că cultura românească autentică e un fel de trecătoare spre credinţă" (I. Bria, Teologie şi cultură, în TR, 134, 1986, nr. 43—46, p. 8).

II. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

A. *Lucrări în volum*

a) Cărţi publicate în ţară şi străinătate

1. „Trei ceasuri în iad", roman, Bucureşti, ed. Eminescu, 1970, (ed. II. 1993, 303 p. şi ed. III, 1995, 303 p.).

2. „Tri ceasa v ada", traducerea romanului „Trei ceasuri în iad" în limba bulgară, Sofia, ed. Narodnaia Cultura, 1972.

3. „Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiţie şi în teologia contemporană", Bucureşti, 1972, 344 p. (şi în S.T., an XXIV, 1972, nr. 5—8, p. 325—625).

4. „Bizanţ — Constantinopol — Istambul", Bucureşti, 1974, (de asemenea în B.O.R., an XCII, 1974, nr. 9—10, p. 1087—1164 şi în „Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena", 1975, p. 35).

5. „Hans Küng şi declaraţia «Mysterium Ecclesiae»", Bucureşti, 1974, 67 p. (şi în O, an. XXVI, 1974, nr. 1, p. 5—69).

6. „Clerici ortodocşi, ctitori de limbă şi cultură românească", Bucureşti, 1977, 69. p.

7. „Biblia de la Bucureşti. Cine a făcut traducerea", Bucureşti, 1978, (şi în B.O.R., an XCVI, 1978, nr. 9—10, p. 1004—1018).

8. „Un episod important din lupta pentru limba română", Bucureşti, 1978, 50 p (şi în O, an. XXX, 1978, nr. 3, p. 417—464).

9. „Ca toţi să fie una", Bucureşti, 1979, 596 p.

10. „Biserica Ortodoxă Română, în trecut şi astăzi", Bucureşti, 1979, (în limba română, engleză şi franceză).

11. „Dascăli de cuget şi simţire românească", Bucureşti, 1981, 547 p.

12. „Nume şi fapte în istoria culturii româneşti", Bucureşti, 1983, 120 p.

13. „Spiritualitate şi istorie la întorsura Carpaţilor — sub îndrumarea...", Buzău, 1983, vol. I, 420 p., vol. II, 412 p.

14. „Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă", Sibiu, 1983, 410 p.

15. „Vocaţie şi misiune creştină în vremea noastră", Sibiu, 1984, 462 p.

16. „Pagini dintr-o arhivă inedită. Documente literare. Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de...", Bucureşti, ed. Minerva, 1984, XLVII + 435 p.

17. „Prima traducere a manualului lui Epictat în româneşte", Sibiu, 1984 (şi în M.A., an XXIX, 1984, nr. 9—10, p. 595—662).

18. „Lazăr Leon Asachi în cultura românească", Sibiu, 1985, 524 p.

19. „Biserica slujitoare", Sibiu, 1986, 325 p. (ediţie prescurtată).

20. „Lupta împotriva deznaţionalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar, în vremea lui Miron Romanul (1874—1889), după acte, documente şi corespondenţe inedite", Sibiu, 1986, 358 p.

21. „Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-ungar (1867—1918), după documente, acte şi corespondenţe rămase de la Elie Miron Cristea", Sibiu, 1986, 546 p.

22. „Biserica Ortodoxă Română. Monografie album, coordonată de . . .", Bucureşti, 1987.

23. „Contribuţii istorice privind perioada 1918—1939, Elie Miron Cristea. Documente şi corespondenţă", Sibiu, 1987, 484 p.

24. „Unitate, romanitate, continuitate, (pornind de la un izvor narativ din 1666)", Sibiu, 1988, 303 p. + ilustraţii şi hărţi.

25. „Calendar de inimă românească", Sibiu, 1988.

26. „Alte file de calendar de inimă românească", Sibiu, 1988.

27. „Tâlcuri noi la texte vechi. Predici", Sibiu, 1989, 479 p.

28. „Cuvinte la zile mari", Sibiu, 1989, 365 p.

29. „Preotul în Biserică, în lume, acasă", Sibiu, 1996.

B. Studii în reviste

a) Studii teologice

1. **Preocupări dogmatico-simbolice în literatura teologică contemporană**, în „Ortodoxia", an. IX, 1957, nr. 2, p. 296—317 şi nr. 3, p. 460—475.

2. **Câteva aspecte ale trăirii duhovniceşti, ortodoxe**, în G.B., an. XVII, 1958, nr. 3, p. 236—244.

3. **Rugăciune şi cunoaştere în învăţătura ortodoxă**, în S.T., an. X, 1958, nr. 3—4, p. 216—224.

4. **Ideea de sacru la Rudolf Otto din punct de vedere catolic şi ortodox**, în „Ortodoxia", an. X, 1958, nr. 3, p. 430—440.

5. **Câteva aspecte ale trăirii duhovniceşti ortodoxe**, în G.B., an. XVII, 1958, nr. 3, p. 236.

6. **Umanismul marilor filosofi chinezi**, în G.B., an. XIX, 1960, nr. 3—4, p. 321—332.

7. **Învăţătura ortodoxă despre rai şi iad**, în S.T., seria a II-a, an. XX, 1968, nr. 7—8, p. 558—575. (Lucrare de seminar susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, lucrare alcătuită sub conducerea profesorului N. Chiţescu).

8. **Cuprinsul teologic al «Învăţăturilor lui Neagoe»**, în S.T., seria a II-a, an. XX, 1969, nr. 3—4, p. 245—262. (Lucrare de seminar susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie sub îndrumarea pr. prof. Dr. D. Stăniloae).

9. **Biserica romano-catolică într-un ceas de nelinişte**, în „Ortodoxia", an. XXI, 1969, nr. 3, p. 464.

10. **Câteva probleme în legătură cu Ebed-Iahve în Deutero-Isaia — Preliminare la o Teologie a slujirii**, în M.B., an. XX, 1970, nr. 1—3, p. 70—97 şi nr. 4—6, p. 284—304, (un fundal biblic documentar pentru teza de doctorat).

11. **Lucrările pregătitoare ale Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe**, în B.O.R., an. LXXXIX, 1971, nr. 7—8, p. 783—787.

12. **Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiţie şi în Teologia contemporană**, în S.T., an. XXIV, 1972, nr. 5—8, p. 325—652.

13. **Opinii asupra pregătirii «Sfântului şi Marelui Sinod» al Bisericii Ortodoxe**, în „Ortodoxia", an. XXIX, 1977, nr. 2, p. 232—257.

14. **Maica Domnului în teologia şi viaţa ortodoxă**, în B.O.R., an. XCVI, 1978, nr. 9—10, p. 1113—1123.

15. **A fi creştin în timp sau în contratimp?**, în G.B., an. XXXVII, 1978, nr. 7—8, p. 707—714.

16. **Coordonate pentru o teologie a slujirii**, în „Ortodoxia", an. XXXI, 1979, nr. 1, p. 168—181.

17. **Scopul vieţii, după catehismele ortodoxe româneşti**, în „Ortodoxia", an. XXXI, 1979, nr. 2, p. 377—390.

18. **Zece teze despre catolicitate şi etnicitate**, în S.T., seria a II-a, an. XXXI, 1979, nr. 1—4, p. 301—315. Referat prezentat la cel de-al II-lea Congres al Facultăţilor de teologie ortodoxă, Atena, Pendeli, 1976.

19. **Din nou despre Sfântul şi Marele Sinod Ortodox în pregătire**, în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 7—9, p. 438—444.

b) Studii istorice

1. **Monahul Sofronie Vârnav. Cu prilejul împlinirii unui veac de la moarte (1813—1868)**, în M.M.S., an. XLIV, 1968, nr. 7—8, p. 409—421.

2. **Bizanț — Constantinopol — Istambul în istorie și astăzi**, în B.O.R., an. XCII, 1974, nr. 9—10, p. 1087—1164.

3. **Biserica Ortodoxă Română și războiul de independență**, în B.O.R., an. XCV, 1977, nr. 5—6, p. 535—550.

4. **Clerici ortodocși ctitori de limbă și cultură românească**, în „Ortodoxia", an. XXIX, 1977, nr. 1, în extras.

5. **Biblia de la București. Cine a făcut traducerea?**, în B.O.R., an. XCVI, 1978, nr. 9—10, p. 1004—1018.

6. **Marina Haciotă — Maica Mina de la Săliștea Sibiului — o nouă „Ecaterina Teodoroiu" în războiul din 1916—1918**, în B.O.R., an XCVI, 1978, nr. 11—12, p. 1274—1283.

7. **Un episod important din lupta pentru limba română — Încercări de deznaționalizare prin Biserică a românilor din Transilvania de Nord, 1940—1944**, în „Ortodoxia", an. XXX, 1978, nr. 3, p. 417—464.

8. **Papirusul Bolmer**, în G.B., an. XXXVII, 1978, nr. 9—12, p. 1023—1028.

9. **Românii americani anticipează Unirea din 1918**, în B.O.R., an. XCVI, 1978, nr. 11—12, p. 1302—1305.

10. **Biblia de la 1936**, în B.O.R., an. XCVII, 1979, nr. 3—4, p. 414—450.

11. **«Fericitul arhidiacon și doctor în teologie și legi» — Gheorghe Lazăr**, în B.O.R., an. XCVIII, 1980, nr. 1—2, p. 145—166.

12. **Stolnicul Constantin Cantacuzino în istoria și cultura românească**, în B.O.R., an. XCVIII, 1980, nr. 5—6, p. 636—654.

13. **Burebista**, în G.B., an. XXXIX, 1980, nr. 6—9, p. 478—483.

14. **Presa religioasă și îndrumarea pastorală la Episcopia Buzăului de-a lungul vremurilor**, în Î.B., Buzău, 1982.

15. **Diaspora ortodoxă românească**, în Î.B., Buzău, 1982.

16. **«Telegraful Român» în conștiința Transilvaniei, România în conștiința «Telegrafului Român»**, în M.A., an. XXVIII, 1983, nr. 1—2, p. 11—27. Comunicare științifică ținută la 29 ianuarie 1983 cu prilejul festivității consacrate împlinirii a 130 de ani de apariție neîntreruptă a «Telegrafului Român» (și în traducere engleză în «Romanian Orthodox Church News», 1983, nr. 1).

17. **Biserica Ortodoxă și Biserica Reformei — aniversarea a 500 de ani de la nașterea lui Martin Luther 1483—1983**, în M.A., an. XXVIII, 1983, nr. 3—4, p. 800—812.

18. **Momentul Andrei Șaguna în istoria și cultura Transilvaniei — cu prilejul aniversării a 175 de ani de la naștere**, în M.A., an. XXIX, 1984, nr. 1—2, p. 7—18.

19. **Prima traducere a Manualului lui Epictet în românește**, în M.A., an. XXIX, 1984, nr. 9—10, p. 595—662. Se analizează trei manuscrise din secolul al XVIII-lea (ms. 124 aflat la Arhivele Statului din Iași, ms. VI — 49 de la Biblioteca Universității din Iași și ms. 27 de la Biblioteca Academiei din București) care conțin, după opinia autorului, primele traduceri, chiar înaintea celei a lui Lazăr Asachi, ale Manualului lui Epictet în limba română. În finalul studiului se reproduce traducerea Manualului, așa cum se găsește ea în ms. 27 (în rezumat și în „România literară", an. XVIII, nr. 32 din 8 august 1985, p. 8).

20. **Legea românească în părțile bihorene**, în M.A., an. XXIX, 1984, nr. 11—12, p. 935—946.

21. **Cei patru mari patriarhi ai celor 60 de ani de Patriarhat ortodox românesc**, în M.A., an. XXX, 1985 nr. 9—10, p. 551—569.

22. **Din vremea lui Șaguna. Însemnări după documente inedite privitoare la istoria mentalităților și a vieții culturale și bisericești din Transilvania**, în M.A., an. XXX, 1985, nr. 9—10, p. 636—658; an XXXI, 1986, nr. 1, p. 95—113, nr. 2, p. 227—247, nr. 4, p. 119—129; an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 116—133.

23. **«Îndrumătorul» în vremea lui Șaguna, întemeietorul**, în Î.B., an. 134, 1986, p. 1—18.

24. **1200 de ani de la Sinodul VII ecumenic (787—1987)**, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 5, p. 76—78.

25. **Icoanele pe sticlă din Transilvania**, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 6, p. 34—40.

26. **Mitropolitul Petru Movilă la 340 de ani de la moartea sa, 1647—1987**, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 6, p. 49—58.

27. **Nicolae Bălan, înainte şi în zilele Unirii din 1 Decembrie 1918. (Momente mai puţin cunoscute din necazurile şi din activitatea sa)**, în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 22—38.

28. **Andrei Şaguna în 1848**, în „Transilvania", an. XVII (XCIV), 1988, nr. 5, p. 20.

29. **Istoria, istoricii şi opţiunile lor**, în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 5, p. 3—25.

30. **Trepte spre Marea Unire**, în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 39—44.

31. **Biblia de la Bucureşti, 1688—1988**, în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 94—97 (şi rezumat în „România", revista UNESCO, 1988, nr. 3).

32. **Le stolnic Constantin Cantacuzino dans l'histoire et la culture roumaines**, în „Roumanie pages d'histoire", an. XVIII, 1988, nr. 3, p. 102, (de asemenea în traducere rusă în „Rumânia stramiţi istorii", engleză în „Romania pages of history", germană în „Rumänien Blätter der Geschichte" şi spaniolă, în „Rumania paginas de historia").

33. **Transilvania, patrimoniu naţional**, în M.A., an. XXXIV, 1989, nr. 3, p. 3—13.

34. **Biserica Ortodoxă Română şi legăturile ei cu Bisericile din Balcani şi Orientul creştin din sec. al XIV-lea până în prima jumătate a sec. al XVIII-lea. Aspecte socio-culturale**, în M.A., an. XXXIV, 1989, nr. 4, p. 30—46.

35. **Sfântul Gherman din Dacia Pontică, un străromân ignorat. (Mai mult decât o ipoteză)**, în M.A., an. XXXIV, 1989, nr. 5, p. 3—19; (în rezumat şi în „M.I.", an. XXIV, 1990, nr. 10 (283), p. 9 şi „Noi Tracii", nr. 184 din februarie 1991, p. 7).

36. **Andrei Şaguna — „mare şi rar bărbat al naţiunii române"**, în R.T., an III (75), 1993, nr. 2, p. 25—28.

37. **Apărarea credinţei, cultură şi istorie în „Telegraful Român"**, în R.T., an. III (75), 1993, nr. 2, p. 111—112.

38. **Transilvăneni în viaţa bisericească şi culturală a Moldovei şi moldoveni în Transilvania**, în „Teologie şi Viaţă", an. III (LXIX), 1993, nr. 11—12, p. 123—126.

C. Rapoarte de activitate externă

1. **Participarea P.S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal, la Colocviul Teologic de la Mânăstirea Mont-De-Cats** (12—17 iulie 1971), în B.O.R., an. LXXXIX, 1971, nr. 7—8, p. 781—783.

2. **Vizita unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române la Secretariatul Vaticanului pentru unitatea creştinilor** (14—24 martie 1972), în B.O.R., an. XC, 1972, nr. 3—4, p. 247—250.

3. **Sesiunea Prezidiului Conferinţei Bisericilor Europene (Moscova — Zagorsc, 18—21 aprilie 1972)**, în B.O.R., an. XC, 1972, nr. 3—4, p. 302—303.

4. **Vizita unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române în Elveţia**, (19—26 octombrie 1972), în B.O.R., an. XC, 1972, nr. 9—10, p. 956—958.

5. **Vizita în Marea Britanie a P.S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal**, în B.O.R., an. XC, 1972, nr. 11—12, p. 1161—1163.

6. **Şedinţa comună a Prezidiului, Comitetului consultativ şi Comitetului Financiar al Conferinţei Bisericilor Europene** (23—27 octombrie 1972), în B.O.R., an. XC, 1972, nr. 11—12, p. 1170—1177.

7. **Sesiunea „Comitetului Celor Cinci", însărcinat să studieze viitorul Institutului Ecumenic de la Bossey — Elveţia** (29—31 ianuarie 1973), în B.O.R., an. XCI, 1973, nr. 1—2, p. 99—103.

8. **Seminarul de la Engelsberg asupra „Consolidării păcii în Europa — Contribuţia specifică a Bisericilor"** (28 mai — 1 iunie 1973), în B.O.R., an XCI, 1973, nr. 7—8, p. 798—802.

9. **Simpozionul ortodox-cistercian de la Oxford** (26 august — 1 septembrie 1973), în B.O.R., an. XCI, 1973, nr. 7—8, p. 825—826.

10. **Participarea la Congresul Internaţional al Facultăţilor de Teologie şi la Congresul Internaţional al Misiunilor dominicane (Salamanca, 2—11 septembrie 1973)**, în B.O.R., an. XCI, 1973, nr. 9—10, p. 980—986.

11. **Sesiunea anuală de lucru a Prezidiului al Comitetului Consultativ şi al Comitetului financiar al Conferinţei Bisericilor Europene (Bad Soden, Germania, 14—20 octombrie 1973)**, în B.O.R., an. XCI, 1973, nr. 9—10, p. 992—998.

12. **Vizitarea unor comunităţi ortodoxe române din Europa Occidentală de către P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal** (Anglia, 23 februarie — 2 martie; Franţa, 6—11 martie; Elveţia, 12—13 martie şi Suedia, 14—21 martie 1974)), în B.O.R., an. XCII, 1974, nr. 3—4, p. 348—349.

13. **Participarea P.S. Episcop Dr. Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal, la lucrările Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene de la Libfrauenberg — Franţa (16—21 aprilie 1975)**, în B.O.R., an. XCIII, 1975, nr. 5—6, p. 601—602.

14. **Participarea unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române la «Conferinţa Teologică Pastorală» organizată de către Uniunea Clericală Suedeză şi la «Semicentenarul Conferinţei de la Stockholm»**, în B.O.R., an. XCIII, 1975, nr. 9—10, p. 1051—1052.

15. **Vizita unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române făcută Bisericii Ortodoxe Siriene a Răsăritului în India** (7—19 februarie 1976); în B.O.R., an. XCIV, 1976, nr. 1—2, p. 82—93.

16. **Şedinţa Prezidiului Conferinţei Bisericilor Europene (Bad-Gandersheim**, R.F.G., 29—31 ianuarie 1976); în B.O.R., an. XCIV, 1976, nr. 1—2, p. 94—95.

17. **Lucrările Prezidiului şi ale Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene**, Moscova, 18—23 mai 1976; în B.O.R., an. XCIV, 1976, nr. 5—6, p. 475—483.

18. **Vizita ecumenică la Biserica Prezbiteraniană din Scoţia, Marea Britanie**, 27 februarie — 13 martie 1976; în B.O.R., an. XCIV, 1976, nr. 5—6, p. 483—487.

19. **Vizita P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul în U.S.A.**, în B.O.R., an. XCIV, 1976, nr. 5—6, p. 488.

20. **Lucrările Comitetului Central şi ale Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor**. Geneva, 7—9 august 1976; în B.O.R., an. XCIV, 1976, nr. 9—12, p. 903—904 şi în M.M.S., an. LII, 1976, nr. 9—12, p. 612—617.

21. **Vizita în Austria a Prea Sfinţitului Episcop Dr. Antonie Plămădeală, vicar patriarhal**, 1—16 iunie 1977, în B.O.R., an. XCV, 1977, nr. 7—8, p. 690—692.

22. **Lucrările Comitetului executiv şi ale Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor**, Geneva, 25 iulie — 6 august 1977, în B.O.R., an. XCV, 1977, nr. 9—12, p. 887—895.

23. **Sesiunea ordinară a Prezidiului Conferinţei Bisericilor Europene, Manchester, Anglia**, 27—29 octombrie 1977; în B.O.R., an. CXVI, 1978, nr. 1—2, p. 26—29.

24. **Participarea P. S. Antonie Plămădeală la sesiunea Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Boldern Zürich, Elveţia**, 13—17 februarie 1978; în B.O.R., an CXVI, 1978, nr. 3—4, p. 192—200.

25. **Întrunirea Comisiei internaţionale a Conferinţei Creştine pentru pace, 28 februarie — 4 martie 1978**, Sofia, Bulgaria; în B.O.R., an. CXVI, 1978, nr. 3—4, p. 200—204.

26. **Sesiunea anuală a Comisiei de întrajutorare bisericească din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor**, Woudshoten-Utrecht, Olanda; în B.O.R., an. CXVI, 1978, nr. 3—4, p. 204—206.

27. **Vizita în Japonia a P. S. Episcop Antonie Plămădeală, Vicar Patriarhal** (28 februarie — 12 martie 1978); în B.O.R., an. CXVI, 1978, nr. 5—6, p. 454—456.

28. **Participarea unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române la întrunirea ecumenică dintre Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Conferinţelor Episcopale Romano-Catolice din Europa, la Chantilly-Franţa** (10—13 aprilie 1978); în B.O.R., an. CXVI, 1978, nr. 5—6, p. 457—461.

29. **Sesiunea unită anuală a Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene** (Troudheim, Norvegia, 6—10 iunie 1978); în B.O.R., an. CXVI, 1978, nr. 9—10, p. 912—916.

30. **Lucrările Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor** (Kingston, Jamaica, 29—31 decembrie 1978); în B.O.R., an. XCVII, 1979, nr. 1—2, p. 28—34.

31. **Lucrările Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Kingston, Jamaica,** (1—11 ianuarie 1979); în B.O.R., an. XCVII, 1979, nr. 1—2, p. 34—46.

32. **Lucrările Comitetului de revizie din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Chambésy, 2—10 septembrie 1979,** în B.O.R., an. XCVII, 1979, nr. 9—12, p. 1087.

33. **Întrunirea Comitetului Financiar al Conferinţei Bisericilor Europene (Frankfurt/Main, 24—27 ianuarie 1980),** în B.O.R., an. XCVIII, 1980, nr. 1—2, p. 37—38.

34. **Întâlnirea dintre conducătorii Consiliului Mondial al Bisericilor şi reprezentanţii Bisericilor membre ale Consiliului, din statele socialiste din Răsăritul Europei (Budapesta, 28—31 ianuarie 1980),** în B.O.R., an. XCVIII, 1980, nr. 1—2, p. 41—57.

35. **În vizită la comunităţile româneşti din Australia şi Noua Zeelandă,** în B.O.R., an. XCVIII, 1980, nr. 7—8 p. 700—707.

36. **Lucrările Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, sesiunea 1980.** (Geneva, 14—22 august 1980); în B.O.R., an. XCVIII, 1980, nr. 11—12, p. 1108—1120.

37. **Consultaţia de la Sofia: Bisericile Ortodoxe şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor** (23—31 mai 1981); în B.O.R., an. XCIX, 1981, nr. 7—8, p. 706—709.

38. **«Chantilly II». A doua întâlnire a Conferinţei Bisericilor Europene cu Consiliul Conferinţelor Episcopale Europene Romano-Catolice (16—20 noiembrie 1981),** în B.O.R., an. XCIX, 1981, nr. 11—12, p. 1207—1215.

39. **Comitetul internaţional pregătitor al Conferinţei Mondiale «Slujitorii religiilor în apărarea darului sacru al vieţii de la o catastrofă nucleară» (Sovincentr, Moscova, 26—28 ianuarie 1982),** în B.O.R., an. C, 1982, nr. 1—2, p. 89—92.

40. **Sesiunea anuală a Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor** (15—20 februarie 1982); în B.O.R., an. C, 1982, nr. 3—4, p. 254—260.

41. **Lucrările sesiunii ordinare anuale a Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 19—28 iulie 1982,** în B.O.R., an. C, 1982, nr. 9—10, p. 803—811.

42. **Şedinţă ordinară anuală a Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor** (15—20 februarie 1982, Geneva); în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 4—6, p. 387—398.

43. **Sesiunea anuală a Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene** (Atena, 29 aprilie — 2 mai 1982); în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 7—9, p. 538—541.

44. **Din agenda Î.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului, în anul 1982,** în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 11—12, p. 684—685.

45. **Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică,** în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 11—12, p. 695—702.

46. **Bisericile din Europa şi pregătirea viitoarei Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor** (conferinţă pan-europeană între 4—10 februarie 1983 la Viena pentru pregătirea Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Vancouver, Canada, 24 iulie — 10 august 1983), în B.O.R., an CI, 1983, nr. 3—4, p. 161—166.

47. **Sesiunea ordinară a lucrărilor Comitetului executiv al C.E.B. — Geneva, 28 februarie — 24 martie 1983,** în B.O.R., an. CI, nr. 5—6, p. 338—342 şi în M.A., an. XXVIII, 1983, nr. 3—4, p. 211—214.

48. **Întrunirea anuală a Comitetului European pentru întrajutorarea Bisericilor (CICARWS)** — Madrid, 3—5 martie 1983 — în B.O.R., an. CI, 1983, nr. 5—6, p. 342—343 şi în M.A., an XXVIII, 1983, nr. 3—4, p. 221—222.

49. **Reprezentanţi ai religiilor şi experţi despre consecinţele economice şi morale ale îngheţării producerii armelor nucleare, Moscova, 7—9 martie 1983,** în B.O.R., an. CI, 1983, nr. 5—6, p. 343—349 şi în M.A., an. XXVIII, 1983, nr. 3—4, p. 215—220.

50. **Întrunire ecumenică pentru pregătirea participării la Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor la Vancouver, Canada** (Moscova, 15—16 martie 1983), în B.O.R., an. CI, 1983, nr. 5—6, p. 350 şi în M.A., an. XXVIII, 1983, nr. 3—4, p. 220—221.

51. **A treia întâlnire dintre Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Conferinţelor Episcopale Europene Romano-Catolice** (Riva del Garda-Milano) în B.O.R., an. CII, 1984, nr. 11—12, p. 721—727 şi în M.A., an. XXIX, 1984, nr. 9—10, p. 711—715.

52. **Lucrările Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva, 4—8 februarie 1985)**, în B.O.R., an. CIII, 1985, nr. 3—4, p. 197—204 şi în M.A., an. XXX, 1985, nr. 1—2, p. 79—87.

53. **Şedinţa de lucru cu directorii Unităţii I «Credinţă şi Mărturisire» din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva, 9 februarie 1985)**, în B.O.R., an. CIII, 1985, nr. 3—4, p. 204 şi în M.A., an. XXX, 1985, nr. 1—2, p. 87.

54. **Masa rotundă cu tema «Noi pericole ce ameninţă darul sacru al vieţii. Îndatoririle noastre»** (Moscova, 10—13 februarie 1985), în B.O.R., an. CIII, 1985, nr. 3—4, p. 204—208 şi în M.A., an. XXX, 1985, nr. 1—2, p. 34—40.

55. **Simpozionul «Nordicii în Europa» (Sigtuna-Suedia, 19—20 februarie 1985)**, în B.O.R., an. CIII, 1985, nr. 3—4, p. 208—215 şi în M.A., an. XXX, 1985, nr. 1—2, p. 87—95.

56. **Dialog ecumenic între ortodocşi şi romano-catolici** (Opole-Polonia, 3—8 iunie 1985), în B.O.R., an. CIII, 1985, nr. 7—8, p. 500—505 şi în M.A., an. XXX, 1985, nr. 5—6, p. 362—364.

57. **Sesiunea 1985 a Prezidiului şi Comitetului Consultativ al Conferinţelor Bisericilor Europene**, în M.A., an. XXX, 1985, nr. 3—4, p. 239—243.

58. **Simpozion inter-ortodox la Boston, U.S.A., asupra Documentului C.E.B. «Botez, Euharistie, Preoţie»**, în M.A., an. XXX, 1985, nr. 5—6, p. 364—368.

59. **Sesiunea Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Kinshasa, Zair, 9—18 martie 1986)**, în B.O.R., an. CIV, 1986, nr. 3—4, p. 16—19 şi M.A., an. XXXI, 1986, nr. 4, p. 100—102.

60. **Lucrările celei de a IV-a sesiuni a Comisiei internaţionale mixte de dialog între Bisericile Ortodoxe şi Biserica Romano-Catolică** (Bari, Italia, 28 mai — 7 iunie 1986) în B.O.R., an. CIV, nr. 5—6, p. 79—84.

61. **Un «Conciliu al Păcii»** (Kirchberg, R.F.G., 13—15 octombrie 1986); în B.O.R., an. CIV, 1986, nr. 9—10, p. 27—34.

62. **Comunicare, nu excomunicare. Însemnări de la un «Conciliu al Păcii»**, în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 135—140.

63. **A treia Conferinţă Panortodoxă Preconciliară** (Geneva, 28 octombrie — 6 noiembrie 1986), în B.O.R., an. CIV, 1986, nr. 9—10, p. 38—43 şi în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 129—134.

64. **Participarea unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române la cea de a treia Conferinţă Panortodoxă Preconciliară**, în B.O.R., an. CIV, 1986, nr. 9—10, p. 44—52. (de Ştefan Alexe).

65. **Întrunirea Prezidiului şi a Comitetului Consultativ la Uinversitatea Stirling din Scoţia, Marea Britanie** (2—4 septembrie 1986), în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 121—129.

66. **Sesiunea 1987 a Comitetului executiv şi a Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor** (Geneva, 12—15 ianuarie 1987), în B.O.R., an. CV, 1987, nr. 1—2, p. 59—74.

67. **Forumul internaţional «Pentru o lume denuclearizată, pentru supravieţuirea omenirii»** (Moscova, 14—16 februarie 1987), în B.O.R., an. CV, 1987, nr. 1—2, p. 78—81; în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 90—93.

68. **Sesiunea 1987 a Prezidiului şi a Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene** (Bossey, Elveţia, 25—31 martie 1987), în B.O.R., an. CV, 1987, nr. 3—4, p. 50—55; în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 94—97.

69. **Dialogul dintre Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică. Stadiul lui în sesiunea plenară din 1987 (Bari-Italia, 9—16 iunie 1987)** în B.O.R., an. CV, 1987, nr. 5—6, p. 68—74; în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 4, p. 59—66, sub titlul „Lucrările Comisiei Internaţionale mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică. Sesiunea a IV-a, Bari, iunie, 1987".

70. **Semne de colaborare între Bisericile din Europa**, în B.O.R., an. CV, 1987, nr. 7—8, p. 175—176. (Întâlnirea dintre reprezentanţi ai Conferinţei Bisericilor Europene şi reprezentanţi ai Consiliului Conferinţelor Episcopale Romnao-Catolice din Europa la Boldern, Elveţia, între 14—17 iunie 1987).

71. **Sesiunea Comitetului executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Atlanta, S.U.A. (18—25 septembrie 1987)**, în B.O.R., an. CV, 1987, nr. 9—10, p. 154—159, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 6, p. 125—129.

72. **Două importante conferinţe bisericeşti în viitorul apropiat**, în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 3—4, p. 37—38. Relatare a întrunirii Comitetului de legătură între Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Conferinţelor romano-catolice din Europa care a avut loc între 7—10 februarie 1988 la Milano în vederea organizării celei de a patra Reuniuni comune europene — Erfurt, R.D.G., septembrie 1988.

73. **Sesiunea anuală a Prezidiului şi a Comitetului Consultativ al Conferinţei Bisericilor Europene, 1988 (18—24 aprilie), în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 3—4, p. 38—41.**

74. **Sesiunea Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor la Istambul**, 7—12 martie 1988, în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 3—4, p. 41—45.

75. **Forum mondial al conducătorilor religioşi şi al parlamentarilor pentru supravieţuirea omenirii**, (11—15 aprilie 1988, Oxford), în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 3—4, p. 45—52.

76. **A V-a sesiune plenară a Comisiei internaţionale mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică** (19—26 iunie 1988, Mânăstirea Noul Valamo din Finlanda), în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 7—8, p. 26—34; în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 4, p. 62—67.

77. **Comitetul central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor în sesiunea anuală, Hanovra, 1988**, (10—20 august), în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 7—8, p. 35—43; în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 104—110.

78. **Bisericile din Europa la a IV-a întâlnire** (Erfurt, Germania, 28 septembrie — 2 octombrie 1988), în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 9—10, p. 59—61; în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 110—112. Dialogul ecumenic dintre Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Conferinţelor episcopale europene romano-catolice.

79. **Sesiunea Prezidiului Conferinţei Bisericilor Europene 1988** (24—26 octombrie 1988, Leningrad), în B.O.R., an. CVI, 1988, nr. 9—10, p. 61—62; în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 6, p. 112—114.

80. **Sesiunea Comitetului Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, (Geneva, 12—18 februarie 1989)**, în B.O.R., an. CVII, 1989, nr. 1—2, p. 137—141; în M.A., an. XXXIV, 1989, nr. 1, p. 98—101.

81. **Două întâlniri ecumenice recente**, în B.O.R., an. CVII, 1989, nr. 1—2, p. 142—143; în M.A., an. XXXIV, 1989, nr. 1, p. 97—98. Relatare privitoare la întrunirea la Hofgeisman (lângă Kassel, Germania), între 24—26 ianuarie a Prezidium-ului Conferinţei Bisericilor Europene, cât şi a întâlnirii de la Erfurt, din septembrie-octombrie 1988. Se face cunoscută organizarea între 15—21 mai 1989 la Basel, Elveţia, a Conferinţei „Pace prin dreptate".

82. **Lucrările Prezidiului C.B.E.**; (24—27 octombrie 1991, Durham, Anglia), în R.T., an I (73), 1991, nr. 5, p. 56.

83. **A cincea întâlnire ecumenică C.B.E. — C.C.F.E. (24—27 octombrie 1991)**, în B.O.R., an. CIX, 1991, nr. 10—12, p. 52—53.

84. **Comisia mixtă internaţională pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică. A VII-a Sesiune plenară, Balamand, Liban, 17—24 iunie 1993. „Uniatismul, metode de unire din trecut şi căutarea actuală a deplinei comuniuni", Documentul de la Balamand. Text şi comentariu**, în R.T., an. III (75), 1993, nr. 2, p. 75—110. De asemenea şi în extras.

85 **Dialogul dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Ortodoxă Vechi-Orientală**, (Chambesy, 1—6 noiembrie 1993), în R.T., an. III (75), 1993, nr. 4, p. 63—91 şi în „Ortodoxia", an. XLVI, 1994, nr. 1, p. 139—147.

86. **A doua Comisie pregătitoare a celei de a IV-a Conferinţe preconciliare. Diaspora ortodoxă şi organizarea ei canonică**, în R.T., an. III (75), 1993, nr. 4, p. 99—112 şi în „Ortodoxia", an. XLVI, 1994, nr. 1, p. 148—161.

87. **A doua Comisie pregătitoare a celei de a IV-a Conferinţe preconciliare. Autocefalia şi modul proclamării ei**, în R.T., an. III (75), 1993, nr. 4, p. 91—99 şi în „Ortodoxia", an. XLVI, 1994, nr. 1, p. 162—170.

88. **Patmos — Insula Apocalipsei. Întâlnire aniversară a capilor Bisericii Ortodoxe**, în T.R., an. 142, 1995, nr. 37—40, p. 1—3.

D. Însemnări şi comentarii ecumenice

1. **Reuniunea anuală a C.C. al Consiliului Ecumenic al Bisericilor din 1956 în Ungaria**, în M.M.S., an. XXXIII, 1957, nr. 3—4, p. 346.

2. **Situaţia actuală a Bisericii din China**, în M.M.S., an. XXXIII, 1957, nr. 3—4, p. 346—347.

3. **Mişcarea ecumenică şi premizele participării ortodoxe în 1957**, în M.M.S., an. XXXIII, 1957, nr. 5—7, p. 509—513.

4. **Nelinişti protestante**, în M.M.S., an. XXXIII, 1957, nr. 5—7, p. 520.

5. **Presa ortodoxă din America şi Europa occidentală**, în M.M.S., an. XXXXIII, 1957, nr. 8—9, p. 684—691.

6. **Grecia: Frământări în legătură cu participarea la Mişcarea ecumenică**, în M.M.S., an. XXXIII, 1957, nr. 10—12, p. 919—921.

7. **Cronică bisericească: Ştiri religioase externe**, în M.M.S., an. XXXIII, 1957, nr. 3—4, p. 348—353; nr. 5—7, p. 517—519; nr. 10—12, p. 328—331.

8. **«Chiese aggiornate»**, în B.O.R., an. LXXXVII, 1969, nr. 11—12, p. 1236—1247. Analizare critică a ceea ce autorul numeşte „mişcarea de aggiornare arhitecturală a bisericilor", a noii tendinţe de „modernizare" a arhitecturii bisericeşti din Apus începând cu anii '60.

9. **Biserica Romano-Catolică într-un «ceas de nelinişte»**, în „Ortodoxia", an. XXI, 1969, nr. 3, p. 464—474. Evaluare a frământărilor din interiorul Bisericii Romano-Catolice, frământări izvorâte din contestarea tot mai accentuată de către lume a autorităţii papale, cât şi din situaţia clerului sub raportul celibatului şi a teologilor sub raportul libertăţii de exprimare şi de gândire.

10. Prof. Robert Murray, **Ce speră un catolic de la dialogul cu Ortodoxia**, traducere în „Ortodoxia", an. XXII, 1970, nr. 1, p. 146—151.

11. Rev. A.M. Allchin, **România, loc al întâlnirilor**, traducere în „Ortodoxia", an. XXII, 1970, nr. 1, p. 151—154.

12. **Vizita în Marea Britanie a P.S. Episcop Antonie Ploieşteanul, Vicar Patriarhal**, în B.O.R., an. XC, 1972, nr. 11—12, p. 1161—1163.

13. **Activitatea Bisericii Ortodoxe Române în întruniri intercreştine**, în B.O.R., an. XC, 1972, nr. 11—12, p. 1170—1174.

14. **Hans Küng şi declaraţia «Mysterium Ecclesiae»**, în „Ortodoxia", an. XXVI, 1974, nr. 1, p. 5—69. Se comentează „Declaraţia pentru apărarea doctrinei catolice despre Biserică împotriva unor erori contemporane", cunoscută sub numele de „Mysterium Ecclesiae". De asemenea se prezintă reacţia teologului romano-catolic Hans Küng faţă de acest important document.

15. **Patriarhia ecumenică şi dialogul cu romano-catolicii**, în „Ortodoxia", an. XXVI, 1974, nr. 1, p. 157—163. Se prezintă vizita delegaţiei romano-catolice conduse de cardinalul J. Willebrands, preşedintele Secretariatului pentru unitatea creştinilor la Constantinopol între 28 noiembrie — 2 decembrie 1973.

16. **Ecumenism and Church Foreign relations, 1944—1979**, în „Romanian Ortodox Church News", 1979, nr. 3.

17. **Ecumenism şi relaţii externe bisericeşti, 1944—1979**, în T.R., an. 129, 1979, nr. 31—34, p.5.

18. **Ecumenism şi relaţii externe bisericeşti, 1944—1979**, în „Ortodoxia", an. XXXII, 1980, nr. 1, p. 159—170.

19. **Consultaţie Ecumenică la Budapesta**, în T.R., an. 130, 1982, nr. 25—26, p.l. (despre consultaţia membrilor Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor — C.E.B. — cu Bisericile din Europa Răsăriteană pentru a pregăti Adunarea generală a C.E.B. din 1983 de la Vancouver).

20. **Dialog teologic între ortodocşi şi romano-catolici**, în T.R., an. 130, 1982, nr. 27—28, p. 1—2, (cea de a doua sesiune a Comisiei Mixte de dialog, München, 30 iunie — 6 iulie 1982).

21. **Bisericile şi creşterea încrederii dintre state şi popoare — *Întâlnirea dintre reprezentanţi ai Bisericilor din Est şi Vest, octombrie 1982, Pricenton, S.U.A.***, în T.R., an. 130, 1982, nr. 43—44, p.l.

22. **Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică**, în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 10—12, p. 697—702.

23. **Vizite oficiale ale Prea Fericitului Patriarh Iustin în Bulgaria la Biserica Ortodoxă şi în Ungaria la Biserica Reformată,** în Î.B., an. 131, 1983, p. 53—55.

24. **Bisericile din Europa şi pregătirea Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor,** în T.R., an. 131, 1983, nr. 11—12, p. 1—2.

25. **Ce se aşteaptă de la Vancouver?,** în T.R., an. 131, 1983, nr. 27—28, p. 1—2 şi în traducere franceză în „Romanian Orthodox Church News", 1983, nr. 2.

26. **Dialog ortodox romano-catolic în Cipru,** în T.R., an. 131, 1983, nr. 29—30, p. 1—2, (întrunirea la Nicosia între 12—17 iunie 1983 a Comitetului de coordonare al Comisiei Mixte pentru dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică).

27. **Ortodoxie şi ecumenism,** în T.R., an. 132, 1984, nr. 11—12, p. 1—2 şi nr. 13—14, p. 1—2.

28. **Credinţa, Tainele şi Unitatea Bisericii — pe marginea dialogului teologic ortodoxo-romano-catolic,** în T.R., an. 132, 1984, nr. 23—24, p. 1—2 şi nr. 25—26 şi 27—28, p. 6—7 (a treia sesiune plenară a Comisiei Mixte de dialog teologic ortodox romano-catolic ale cărei lucrări au avut loc între 30 mai — 8 iunie 1984 în insula Creta).

29. **Un eveniment important în istoria ecumenismului,** în T.R., an. 132, 1984, nr. 39—40 şi 41—42, p. 1 şi 4, (despre întâlnirea din 3—7 octombrie 1984 de la Riva del Garda şi Trento, Italia, a reprezentanţilor Conferinţei Bisericilor Europene şi ai Consiliului Conferinţelor Episcopale Europene romano-catolice).

30. **Ştiri ecumenice,** în T.R., an. 132, 1984, nr. 39—40 şi 41—42, p. 3.

31. **Aniversare ecumenică la Viena,** în T.R., an 132, 1984, nr. 43—44, p. 1—2. (Aniversarea înfiinţării asociaţiei „Pro Oriente" şi a „Secretariatului pentru Unitate" din cadrul Vaticanului).

32. **Ştiri ecumenice,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 5—6 şi 7—8, p. 7.

33. **Sesiune Ecumenică Europeană la Sofia,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 21—22 şi 23—24, p. 2 şi 7.

34. **Documentul B.E.M. în Teologia ortodoxă românească — Stadiul actual al discuţiilor,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 25—26, p. 1—2.

35. **Simpozion ortodox la Boston, S.U.A., asupra documentului B.E.M.,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 27—28 şi 29—30, p. 2—3.

36. **Dialog ecumenic între ortodocşi şi romano-catolici,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 27—28 şi 29—30, p. 3, (reunirea, între 3—8 iunie 1985, în oraşul Opole, Polonia, a Comitetului de coordonare din cadrul Comisiei Mixte de dialog teologic dintre cele două Biserici).

37. **Eveniment ecumenic în Argentina,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 33—34, p. 1—2, (şedinţele de lucru ale Comitetului Executiv şi ale Comitetului Central ale Consiliului Mondial al Bisericilor, între 22 iulie — 8 august în localitatea Buenos Aires).

38. **Dialogul teologic dintre ortodocşi şi romano-catolici şi perspectivele lui,** în M.A., an. XXX, 1985, nr. 11—12, p. 706—718 şi în T.R., an. 134, 1986, nr. 34, p. 2, nr. 5—6 şi 7—8, p. 2 şi nr. 11—12, p. 23.

39. **Biserica Ortodoxă Română şi ecumenismul. Rememorări la împlinirea unui sfert de veac de la intrarea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1961—1986),** în „Ortodoxia", an. XXXVIII, 1986, nr. 4, p. 11—22.

40. **Speranţe şi decepţii ecumenice la Bari,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 29—30, p. 4, (cea de a patra şedinţă plenară a Comisiei Mixte de dialog ecumenic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică de la Bari din 28 mai — 7 iunie 1986).

41. **Bisericile din Europa, pentru unitate şi pace,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 37—38 şi 39—40, p. 3, (prezentare a celei de a IX-a Adunări generale a Conferinţei Bisericilor Europene din 5—11 septembrie 1986 la Universitatea Stirling, Scoţia.

42. **Ştiri ecumenice,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 41—42, p. 4.

43. **O nouă confesiune creştină în Africa — Kimbanguismul,** în „Ortodoxia", an. XXXIX, 1987, nr. 3, p. 12—24.

44. **Ştiri ecumenice,** în T.R., an. 135, 1987, nr. 1—2, p. 4.

45. **Biserica Ortodoxă Română şi ecumenismul. Rememorări la împlinirea unui sfert de veac de la intrarea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, 1961—1986,** în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 37—46.

46. **Problemele ecumenismului în 1987**, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 3, p. 92—102.

47. **Preocupări şi priorităţi actuale pe agenda Consiliului Mondial al Bisericilor**, în T.R., an. 135, 1987, nr. 5—6 şi 7—8, p. 1—2.

48. **Ortodoxia şi Mişcarea ecumenică — Speranţe şi dificultăţi**, în T.R., an. 135, 1987, nr. 9—10 şi 11—12, p. 1—2 şi M.B., an. XXXVII, 1987, nr. 2, p. 105—106.

49. **Conferinţa Bisericilor Europene şi preocupările ei actuale**, în T.R., an. 135, 1987, nr. 17—18 şi 19—20, p. 1—2.

50. **Dialogul dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-catolică. Stadiul lui în sesiunea plenară din 1987, în T.R., an. 135, 1987**, nr. 25—26 şi 27—28, p.l. şi 4, (referitor la documentul adoptat la Bari).

51. **Ştiri ecumenice**, în T.R., an. 135, 1987, nr. 29—30 şi 31—32, p. 7.

52. **Ştiri ecumenice, Semne de colaborare între Bisericile din Europa**, în T.R., an. 135, 1987, nr. 33—34 şi 35—36, p. 8.

53. **Conferinţa Bisericilor Europene. Sesiune a Prezidiului la Tampere în Finlanda**, în T.R., an. 135, 1987, nr. 37—38 şi 39—40, p. 1—2.

54. **Bilanţ şi perspective ecumenice. 50 de conferinţe teologice interconfesionale ale cultelor creştine din România, în 25 de ani**, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 6, p. 130—133; în T.R., an. 135, 1987, nr. 41—42 şi 43—44, p. 1—2.

55. **Ştiri ecumenice**, în T.R., an. 136, 1988, nr. 5—6 şi 7—8, p. 8.

56. **Importantă Conferinţă Mondială de Pace la Oxford**, în T.R., an. 136, 1988, nr. 19—20, p. 1—2, (despre lucrările Forum-ului mondial al conducătorilor spirituali şi al parlamentarilor asupra supravieţuirii omenirii, 11—15 aprilie 1988).

57. **Cincizecimea şi unitatea creştină**, în T.R., an. 136, 1988, nr. 21—22, p.l.

58. **O nouă etapă în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-catolică**, în T.R., an. 136, 1988, nr. 27—28, p. 1—2, (prezentarea celei de-a V-a sesiuni plenare a Comisiei teologice internaţionale mixte de dialog între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-catolică de la Mânăstirea Noul Valamo, Finlanda, din 19—26 iunie 1988).

59. **Eforturi spre unitatea creştină prin mişcarea ecumenică**, în T.R., an. 136, 1988, nr. 33—34 şi 35—36, p.l. şi 4, (o scurtă trecere prin istoria ecumenismului).

60. **Sesiune ecumenică la Hannover**, în T.R., an. 136, 1988, nr. 37—38 şi 39—40, p. 1—2 şi 4, (referat asupra lucrărilor Comitetului central al Consiliului Mondial al Bisericilor din 10—20 august 1988).

61. **Bisericile din Europa la a IV-a întâlnire**, în T.R., an. 136, 1988, nr. 43—44, p. 2, (scurtă prezentare a celei de-a IV-a întâlniri între Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Conferinţelor Episcopale Europene romano-catolice din 28 septembrie — 2 octombrie 1988 de la Erfurt, Germania).

62. **Două întâlniri ecumenice recente**, în T.R., an. 137, 1989, nr. 7—8, p. 4, (referitor la întrunirea Academiei Evanghelice din Hofgeisman, Germania, între 24—26 ianuarie 1989).

63. **Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Preocupări actuale**, în T.R., an. 137, 1989, nr. 9—10, p. 3.

64. **Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică**, în „Transilvania", Sibiu, nr. 1—2 din 1992 şi „Călăuza Ortodoxă", Galaţi, nr. 46 din februarie 1992.

65. **Întâlnirea panortodoxă la vârf de la Constantinopol**, în „România liberă", nr. 614 din 21 martie 1992.

66. **Uniatismul ca problemă pentru dialogul ecumenic**, în I.B., Sibiu, an. 141, 1993, p. 76—81.

67. **Colaborarea Bisericilor din România**, în I.B., Sibiu, an. 141, 1993, p. 82—85.

68. **Ortodoxia în creştinism**, în T.R., an. 141, 1994, nr. 15—16, p. 1—2, nr. 19—20, p. 1—2 şi nr. 21—24, p. 1—2.

69. **Diaspora ortodoxă pe agenda Secretariatului pentru pregătirea Sf. şi Marelui Sinod Ortodox, Congresul Canoniştilor cu tema: „Criterii pentru elaborarea unui Regulament de funcţionare a Adunărilor Episcopale a Diasporei Ortodoxe**, în T.R., an. 142, 1995, nr. 29—32, p. 1 şi 7.

E. Articole omagiale şi comemorative

1. **Dublă sărbătoare a Bisericii Ortodoxe Române**, în „Tribuna României", an. IV, nr. 73 din 15 noiembrie 1975, p. 15.

2. **Andrei Mureşanu şi poezia lui nemuritoare**, în T.R., an. 126, 1978, p. 39—40, p. 2.

3. **Biblia de la Bucureşti, ce „s-au dăruit neamului românesc la 1688"**, în T.R., an. 126, 1978, nr. 41—42, p. 2—3.

4. **Momente şi documente din anul bucuriei 1918**, în T.R., an. 126, 1978, nr. 45—48, p. 2.

5. **Eveniment mondial la Iaşi**, în T.R., an. 127, 1979, nr. 35—36, p. 2—3.

6. **Gheorghe Asachi, ctitor moldovean al culturii româneşti**, în T.R., an. 127, 1979, nr. 7—8, p. 1 şi nr. 9—10, p. 2—3.

7. **Să ne aducem aminte de Gala Galaction**, în T.R., an. 129, 1979, nr. 13—14, p. 1—2.

8. **Gheorghe Lazăr — omul simbol**, în T.R., an. 129, 1979, nr. 35—36, p. 1—2.

9. **Asociaţiunea — un reazim naţionalităţii române**, în T.R., an. 129, 1979, nr. 37—38 şi 39—40, p. 1—2.

10. **Şaguna, cârmuitor de oameni şi îndreptător de vremuri**, în T.R., an. 127, 1979, nr. 27—28, p. 1 şi 3.

11. **Simeon Bărnuţiu în epocă şi în vecii vecilor**, în T.R., an. 127, 1979, nr. 19—20, p. 3.

12. **Argumente de piatră şi de inimă într-o dispută pe viaţă şi pe moarte**, în T.R., an. 131, 1981, nr. 7—8, p. 1—2.

13. **Lecţie de logică într-o şcoală de orbi la minte**, în T.R., an. 131, 1981, nr. 13—14, p. 1—2.

14. **Episcopul Chesarie al Buzăului şi revoluţia lui Tudor Vladimirescu**, în T.R., an. 131, 1981, nr. 19—20, p. 1 şi 4.

15. **„Epocalul circular milenar" al Mitropolitului Miron Romanul**, în T.R., an. 131, 1981, nr. 21—22, p. 3.

16. **Noi şi Bisericile Reformei. Aniversarea a 500 de ani de la naşterea lui Martin Luther (1483—1983)**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 43—44, p. 1 şi 3.

17. **Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan, ctitor de oameni, ecumenist de anticipaţie, umanist**, în T.R., an. 130, 1982, nr. 13—14, p. 1 şi 3.

18. **Istorie la Putna**, în „M.I.", an. XVI, 1982, nr. 4 (181), p. 11.

19. **Constantin Brâncoveanu în istoria, în cultura şi în inimile românilor**, în T.R., an. 130, 1982, nr. 33—34, p. 1, (seria „Calendar de inimă").

20. **Avram Iancu al Transilvaniei şi al tuturor românilor — La 110 ani de la moarte**, în T.R., an. 130, 1982, nr. 35—36, p. 1—2, (seria „Calendar de inimă").

21. **„Telegraful Român" în conştiinţa Transilvaniei, România în conştiinţa „Telegrafului Român**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 1—4, p. 1—3, (seria „Calendar de inimă").

22. **Sava Brancovici, mitropolit al Transilvaniei şi martir al Ortodoxiei (I)**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 17—20, p. 3 şi 5, (seria „Calendar de inimă").

23. **Sava Brancovici, mitropolit al Transilvaniei şi martir al Ortodoxiei (II) — Câteva probleme controversate şi limpezirea lor**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 21—24, p. 1 şi 6 şi nr. 25—26, p. 1 şi 3, (seria „Calendar de inimă").

24. **A fi contemporani cu Unirea — gând la 65 de ani de la marea faptă de la 1 Decembrie 1918**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 45—46, p. 1—2.

25. **Alecu Russo — Accente şi opţiuni în câteva probleme controversate**, în T.R., an. 132, 1984, nr. 5—6, p. 1—2, (seria „Calendar de inimă") şi „Luceafărul", an. XXVII, nr. 7 (1137), 18 februarie 1984, p. 6.

26. **Două poezii inedite dedicate lui Şaguna**, în T.R., an. 132, 1984, nr. 7—8, p. 1—2, (seria „Calendar de inimă").

27. **Trei cărţi din sec. XIX, mai puţin cunoscute, despre Eminescu**, în T.R., an. 133, 1985, nr. 3—4, p. 1—2, (seria „Calendar de inimă").

28. **Portret din culori de cuvinte alese — Omagiu la împlinirea vârstei de 75 de ani a P.F. Patriarh Iustin**, în T.R., an. 133, 1985, nr. 9—10, p. 1—2.

29. **Cei patru Mari Patriarhi ai celor 60 de ani de Patriarhat ortodox românesc. 1. Patriarhul Miron Cristea**, în T.R., an. 133, 1985, nr. 39—44, p. 2 şi 6, (seria „Calendar de inimă").

30. **Cei patru Mari Patriarhi ai celor 60 de ani de Patriarhat ortodox românesc. 2. Patriarhul Nicodim Munteanu,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 45—46, p. 1—2. (seria „Calendar de inimă".

31. **Cei patru Mari Patriarhi ai celor 60 de ani de Patriarhat ortodox românesc. 3. Patriarhul Justinian Marina,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 47—48, şi an. 134, 1986, nr. 1—2, p. 6. (seria „Calendar de inimă").

32. **Cei patru Mari Patriarhi ai celor 60 de ani de Patriarhat ortodox românesc. 4. Patriarhul Iustin Moisescu,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 9—10, p. 1—2. (seria „Calendar de inimă").

33. **In focul revoluţiei alături de domnul Tudor,** în „M.I.", an. XX, 1986, nr. 2 (227), p. 7.

34. **Gala Galaction şi începuturile ecumenismului ortodox românesc — un inedit şi o reconstruire,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 25—26 şi 27—28, p. 1 şi 5. (seria „Calendar de inimă").

35. **Vârful speranţei,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 31—32, p. 1—2. (seria „Calendar de inimă").

36. **Istorie pe o Evanghelie,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 33—34, p. 1—2. (seria „Calendar de inimă").

37. **Dionisie Romano în dialog ecumenic cu „un israelit" la mijlocul secolului trecut,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 35—36, p. 1—2. (seria „Calendar de inimă")

38. **Ion Clopoţel,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 35—36, p. 3. (seria „In memoriam").

39. **Mircea cel Mare — Părinte al Patriei, diplomat şi strateg,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 37—38 şi 39—40, p. 1—2. (seria „Calendar de inimă").

40. **„Astra" — ctitorii şi ctitoriile ei,** în „România literară", an. XIX, nr. 37, 11 septembrie 1986, p. 14.

41. **La Orlat în anul revoluţionar 1848",** în „M.I.", an. XX, 1986, nr. 11, p. 7.

42. **Nonagenarul general Ionescu T. Ion veteran din ambele războaie mondiale îşi aminteşte ... 1917,** în T.R., an. 135, 1987, nr. 33—34 şi 35—36, p. 1. (seria „Calendar de inimă").

43. **1200 de ani de la Sinodul VII ecumenic 787—1987,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 41—42 şi 43—44, p. 6—7.

44. **Transilvania adevăruri din trecut — adevăruri de azi,** în T.R., an. 135, 1987, nr. 13—14, p. 1 şi 5.

45. **Mileniul încreştinării ruşilor,** în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 4, p. 6—11.

46. **Sărbătorirea mileniului încreştinării ruşilor,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 25—26, p. 1—2.

47. **O însemnare contemporană despre Visarion Sarai şi Sofronie de la Cioara,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 3—4, p. 2. (seria „Calendar de inimă").

48. **O lacrimă pe un destin tragic: Antim Ivireanul",** în T.R., an. 136, 1988, nr. 5—6 şi 7—8, p. 1—2, (seria „Calendar de inimă").

49. **„Mateevici — 100"** în T.R., an. 136, 1988, nr. 11—12, p. 1, (seria „Calendar inimă").

50. **Icoane pe sticlă şi om cu dragoste de ele la Sibiel,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 23—24, p. 1.

51. **Limba domnitoare va fi cea naţională,** în „România literară", an. XXI, 1988, nr. 13, p. 19.

52. **Izvoarele, fluviile şi adunarea lor în Marea cea Mare: Biblia de la Bucureşti 1688—1988,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 43—44, p. 1—2, (seria „Calendar de inimă").

53. **O sută de ani de Eminescu,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 19—20, p. 1.

54. **Requiem la centenar,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 21—22 şi 23—24, p. 1.

55. **Requiem pentru Brâncoveanu,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 29—30, 31—32 şi 33—34, p. 8.

56. **Biserica Ortodoxă şi rolul ei în pregătirea Marii Uniri din 1918,** în T.R., an. 138, 1990, nr. 45—46, p. 1—2.

57. **In loc de cuvânt înainte, Comemorări în anul 1989,** în Î.B., Sibiu, an. 137, p. V—XLII.

58. **Timotei Popovici,** în T.R., an. 139, 1991, nr. 41—42, p. 1—2.

59. **Supplex Libellus Valachorum şi lecţia lui — un gând la aniversarea celor 200 de ani: 1791—1991,** în T.R., an. 139, 1991, nr. 43—44, p. 1—2.

60. **Melchisedec Ştefănescu, apărător al Ortodoxiei),** în T.R., an. 139, 1991, nr. 17—18, p. 1—2 şi nr. 19—20, p. 1—2.

61. **1 Decembrie 1918, anul şi ziua marii împliniri: România Mare,** în „Credinţa străbună", nr. 23 din 15 iulie 1991.

62. **Stolnicenii de pe Cogâlnic,** în Î.B., Sibiu, an. 140, 1992, p. 49—52.

63. **Lucian Blaga — 30 de ani de la moarte,** în Î.B., Sibiu, an. 140, 1992, p. 109—111.

64. **Cu dreaptă credinţă şi cu dragoste să păşim în noul an 1993,** în Î.B., Sibiu, an. 141, 1993, p. 5—8.

65. **Încoronarea din 1922 de la Alba Iulia ca simbol al reîntregirii neamului, în „Memoriile" lui Miron Cristea,** în Î.B., Sibiu, an. 141, 1993, p. 196—206.

66. **Andrei Şaguna — „mare şi rar bărbat al naţiunii române",** în T.R., an. 141, 1993, nr. 25—26, p. 1.

67. **Moarte şi Înviere la Mânăstirea „Brâncoveanu" de la Sâmbăta de Sus. Istorie şi confesiune cu prilejul sfinţirii,** în R.T., 1993, an. III (75), nr. 3, p. 64—69.

68. **Părintele Stăniloae. Mărturie de ucenic,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 37—40, p. 1—2.

69. **Un român în Europa secolului al XVI-lea: Nicolaus Olahus Cinci sute de ani de la naştere (1493—1993),** în T.R., an. 141, 1993, nr. 37—40, p. 3—4; nr. 41—42, p. 1—2 şi nr. 43—44, p. 1—2.

70. **Unirea din 1918: împlinire şi speranţă,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 45—46, p. 1—2.

71. **O nouă „problemă homerică" în literatura română. Cine este autorul Cazaniei lui... Varlaam?,** în T.R., an. 141, 1994, nr. 11—12, p. 1—2 şi nr. 13—14, p. 1—2.

72. **Biserica Ortodoxă şi Şcoala românească din Şcheii Braşovului la vârsta de 500 de ani,** în „Astra", 1995, nr. 2—3, p. 2—5.

73. **1900 de ani de la scrierea Apocalipsei. Mesajul patriarhilor trimis din insula Patmos Bisericilor: „Cartea Apocalipsei descoperă că păcatul şi forţele demonice destructive vor fi învinse prin Iisus Hristos, Domnul istoriei",** în „Tribuna", an. CXI, 13 octombrie 1995, nr. 1515, p. 3.

F. Alte articole şi note

a) Articole publicate în reviste din România

1. **Studii şi articole de literatură română veche,** în „Munca", an. XXIV, nr. 6269 din 9 ianuarie 1968, p. 2.
2. **Mişcarea prozei,** în „Munca", an. XXIV, nr. 6304 din 18 februarie 1968, p. 2.
3. **România, o geografie a spiritului,** în „Tribuna", an. XIV, nr. 37 din 10 septembrie 1970, p. 15.
4. **Permanenţe româneşti în America,** în T.R., an. 129, 1979, nr. 15—18, p. 1.
5. **Itinerar american,** în T.R., an. 129, 1979, nr. 21—24, p. 1 şi 4.
6. **De la Luca citire: Declaraţia de pace,** în T.R., an. 128, 1980, nr. 47—48 şi an. 131, 1981, nr. 1—2, p. 6.
7. **Cu pace şi pentru pace Domnului să ne rugăm,** în T.R., an. 131, 1981, nr. 43—44.
8. **Taina cea din veac ascunsă,** în T.R., an. 131, 1981, nr. 47—48, an. 132, 1982, nr. 1—2, p. 4.
9. **Sfântul şi Marele Sinod ortodox,** în T.R., an. 130, 1982, nr. 17—18, p. 1.
10. **Bisericile din Europa şi problemele lumii contemporane,** în T.R., an. 130, 1982, nr. 23—24, p. 1.
11. **Trepte în viaţa creştină — gânduri cu prilejul anului Nou 1984,** în T.R., an. 132, 1984, nr. 1—2, p. 4.
12. **Un cosmos fără arme,** în T.R., an. 132, 1984, nr. 21—22, p. 1—2.
13. **Idealul desăvârşirii în Ortodoxia românească,** în T.R., an. 132, 1984, nr. 33—34 şi 35—36, p. 1—2.
14. **Două simpozioane Eminescu în America,** în „România literară", an. XVIII, nr. 6 din 7 februarie 1985, p. 24.

15. **În Africa printre creştini,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 21—22 şi 23—24, p. 1 şi 4.

16. **Pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod Ortodox,** în T.R., an. 135, 1987, nr. 1—2, p. 1—2.

17. **Icoanele pe sticlă,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 1—2, p. 1—2.

18. **Cuvânt înainte,** în Î.B., Sibiu, an. 136, 1988, p. V—VIII.

19. **Note de lectură şi alte note,** în Î.B., Sibiu, an. 136, 1988, p. 49—56.

20. **Sfânta Scriptură în Biserica Ortodoxă,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 17—18, p. 1—2.

21. **Bilanţ contemporan,** în Î.B., Sibiu, an. 137, 1989, p. XLII—XLIII.

22. **Bucuria colindelor — Gânduri despre Eminescu,** în Î.B., Sibiu, an. 137, 1989, p. 43—47.

23. **Note de lectură şi alte note,** în Î.B., Sibiu, an. 137, 1989, p. 49—62.

24. **Sărbătoarea învierii neamului,** în „Tribuna libertăţii", nr. 9 din 31 decembrie 1989.

25. **1990. La Mulţi Ani în libertate!,** în T.R., an. 138, 1990, nr. 1, p. 1—2.

26. **Chemarea ceasului de faţă,** în T.R., an. 138, 1990, nr. 2—4, p. 1.

27. **Ortodoxia — linia de continuitate cu credinţa apostolică,** în T.R., an. 138, 1990, nr. 5—6, p. 1.

28. **Păstorul cel bun,** în T.R., an. 138, 1990, nr. 9—10, p. 1.

29. **Semnul Crucii,** în „Cuvânt şi suflet", Iaşi, nr. 3—15 mai 1990.

30. **Răsărit-a lumii, lumina cunoştinţei,** în „Tribuna", nr. 279, din 27 decembrie 1990.

31. **Cuvânt înainte,** în Î.B., Sibiu, an. 139, 1991, p. 5—6.

32. **Anul 1990 — an de activitate rodnică în Arhiepiscopia Sibiului,** în Î.B., Sibiu, an. 139, 1991, p. 25—32.

33. **Să ne rugăm lui Dumnezeu pentru un An Nou fericit şi plin de roade,** în T.R., an. 139, 1991, nr. 1—4, p. 1.

34. **Post, rugăciune, pocăinţă,** în „Iisus Biruitorul", an. II, nr. 2 (7) din februarie 1991, p. 1.

35. **După Jilava, Oxford",** în „Tribuna", nr. 8 din 21 februarie 1991.

36. **Morală fără Dumnezeu nu se poate,** în „Evenimentul Sibian", nr. 6/1991.

37. **Veniţi de luaţi lumină,** în „Tribuna", nr. 349 din 9 aprilie 1991.

38. **Moştenirile sunt în funcţie de adevăraţii proprietari,** în „Gazeta de Transilvania", nr. 459 din 25 iunie 1991.

39. **Va supravieţui Muzeul primei şcoli româneşti din Şcheiul Braşovului?,** în „Gazeta de Transilvania", nr. 461 din 27 iunie 1991.

40. **Astăzi şi mâine religia in şcoli,** în „Gazeta de Transilvania", nr. 463 din 29 iunie 1991.

41. **O cultură bună se face cu ochii către cer,** în „Tribuna", nr. 425 din 25 iulie 1991.

42. **Ordinea morală nu poate fi asigurată decât prin credinţă,** în „Tribuna", nr. 425 din 25 iulie 1991.

43. **Sfinţii noştri Evanghelişti şi „evangheliştii" micilor ecrane şi ai stadioanenelor,** în „Călăuza ortodoxă", nr. 34 din 31 iulie 1991.

44. **Când cineva a vrut să ne atace limba, ne-a atacat întâi religia" (I, II, III),** în „Cuvântul nou" — Covasna, nr. 462, 463, 464 din septembrie 1991.

45. **Hristos pe pământ, înălţaţi-vă,** în „Tribuna", nr. 533 din 24 decembrie 1991.

46. **Mesajul îngerilor la Naştere,** în „Cuvântul liber", Tg. Mureş, nr. 165 din 25 decembrie 1991.

47. **Veste minunată,** în „Românul", nr. 51 (89) din 29 decembrie 1991.

48. **Izvoarele fericirii monahului Nicolae de la Rohia (I),** în T.R., an. 139, 1991, nr. 33—36, p. 2 şi 5.

49. **Izvoarele fericirii monahului Nicolae de la Rohia (II),** T.R., an. 139, 1991, nr. 37—38, p. 1—2.

50. **Metafora religioasă în poezia lui Octavian Goga,** în Î.B., Sibiu, an. 140, 1992, p. 53—57.

51. **Mari descoperiri şi mari invenţii neinţelese de contemporani,** în Î.B., Sibiu, an. 140, 1992, p. 112—113.

52. **Evangheliştii de modă nouă,** în „Vestitorul Ortodoxiei Româneşti", nr. 63 din 1—15 ianuarie 1992.

53. ***În atenţia P. C. preoţi din Arhiepiscopia Sibiului,*** în T.R., an. 140, 1992, nr. 3—4, p. 1—2.

54. **Am încredere în cuminţenia şi echilibrul românului,** în „Dimineaţa", nr. 4 din 5 ianuarie 1992.

55. **Mesajul către Astra,** în „Opinia publică", Sibiu, nr. 13 din 15—21 ianuarie 1992.

56. **Apărarea credinţei, cultură şi istorie în „Telegraful Român",** în T.R., an. 141, 1993, nr. 1—4, p. 1—2.

57. **Alfa şi Omega,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 17—18, p. 1—2.

58. **Rusaliile,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 21—22, p. 1—2.

59. **Biserica Basarabiei. Problema jurisdicţiei canonice în trecut şi astăzi (I),** în T.R., an. 141, 1993, nr. 27—28, p. 1—2.

60. **Biserica Basarabiei. Problema jurisdicţiei canonice în trecut şi astăzi (II),** în T.R., an. 141, 1993, nr. 29—32, p. 1—3.

61. **Sfinţii martiri, binecredinciosul voievod Constantin Brâncoveanu şi fiii săi Constantin, Ştefan, Radu şi Matei şi sfetnicul Ianache,** în T.R., an. 140, nr. 31—34, p. 7.

62. **Moarte şi înviere la Mânăstirea „Brâncoveanu" de la Sâmbăta de Sus — istorie şi confesiune,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 33—36, p. 1—2.

63. ***Întoarcerea în noi înşine,*** în T.R., an. 140, 1992, nr. 9—10, p. 1—2. Mesaj trimis Arhiepiscopului Vladimir al Chişinăului şi decanului Facultăţii de Teologie din acelaşi oraş, Pr. Petru Buburuz.

64. **Cântarea Cântărilor — trei mii de ani de frumuseţe,** în T.R., an. 142. 1995, nr. 21—24, p. 1—2.

65. **Unire şi credinţă. Cuvânt către tineri,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 41—44, p. 7.

b) Articole publicate în străinătate

1. **Monastic Spirituality in Romania today,** în „Eastern Churches Review" Anglia, nr. 2 (4), 1969, p. 376—385.

2. **Priere et actiondans l'optique de la tradition orthodoxe,** în „Recherche oecumenique, priere et action", Tournai, 1970, p. 119—140.

3. **Contribution monastique au rapprochement oecumenique** în „Collectanea Cisterciensi", Belgia, tom. XXXII, 1970, p. 22.

4. **Monastische Spiritualität in das heutige Rumänien,** în „Erbe und Auftrag", Beuron, 1970, nr. 6, p. 478.

5. **Monnikendon in Roemenite,** în „Monastike Informatie", Olanda, 1971, nr. 21, p. 222.

6. **Monnikendon in Roemenite,** în „Benedictijns tijdschrift", Olanda, XXXII, 1971, nr. 2, p. 42.

7. **Propos sur l'hesychasme,** în „Collectanea Cisterciensi", Belgia, tom. XXXIII, 1971, nr. 1, p. 107.

8. **Liberty and Tradition in Orthodox Monasticism,** în „The Tradition of Life Romanian Essays in Spirituality and Theology" (ed. by M. Allachin), Londra, 1971, p. 33.

9. **En Rumania existe una iglesia floreciente y libre,** în ziarul „El Adelante", Salamanca, 5 septembrie 1973.

10. **Le monachisme dans la societe moderne a partir de l'experience orthodoxe,** în „Collectanea Cisterciensi", Belgia, tom. XXXIII, 1971, p. 20.

11. **L'obeissance dans la tradition orthodox,** în „Vie consacree" (Tire a part), 4, 1972, p. 193.

12. **I monastiki ananeosie eis tin Roumanian,** în „Ekklisia", Atena, 1973, p. 1.

13. **La obediencia en la tradicion ortodoxa axer y hoy,** în „Cuadernos Monasticos", Buenos Aires, 1973, nr. 25, p. 287.

14. **La pauvrete, Experience orthodoxe,** în „Vie consacree (Tire a part), 2, 1972, p. 78.

15. **Stimmen zur Vorbereitung der Heiligen und Grossen Synode der Orthodoxen Kirche,** în „Ostkirchliche Studien", Würzburg, 1977, nr. 4, p. 281.

16. **Church and State in Romania,** în vol. „Church and State — Opening a New Ecumenical Dimension. Faith and Order Paper", nr. 85, WCC, Geneva, 1978, p. 90.
17. **L'Eglise Orthodox Roumaine dans la passe et ajourd'hui,** Bucureşti, 1979, p. 64 (apărută în Lb. română, engleză, franceză şi germană).
18. **The BEM Document in Romanian Orthodox Theology: The Present Stage of Discussions",** în „Orthodox Perspective on Baptism, Eucharist and Ministry" (The Greek Orthodox Theological Review, edited by Gennadios Limouris and Nomikos Michael Vaporis, Holy Cross Orthodox Press, Brooklin Massachusetts, USA), Vol. 30, nr. 2, 1985, p. 97.
19. **The first exegeses of Eminescu poetry,** în „Eminescu, The evening star of Roumanian Poetry", Michigan, 1986, p. 7—13.

Notă: Mitropolitul Antonie a mai publicat şi alte studii şi diverse articole în reviste străine, precum: Irenikon, Episkepsis, Istina, Chrysostom, etc.

c) Articole publicate în revistele româneşti de peste hotare

1. **Bizanţ — Constantinopol — Istambul în istorie şi astăzi,** în „Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena", 1975, p. 35.
2. **Dubla sărbătorire a Bisericii Ortodoxe Române din Viena,** în „Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena", 1976, p. 49.
3. **Biserica Ortodoxă Română şi războiul de independenţă,** în „Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena", 1978, p. 49.
4. **Mesajul eroilor,** în „Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena", 1978, p. 202.
5. **1859, anul înţelepciunii,** în „Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena", 1979, p. 122.
6. **Gheorghe Şincai şi problemele controversate ale istoriei românilor,** în „Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena", 1979, p. 149.
7. **Adevăruri de credinţă, dogme, teologumene, păreri teologice,** în „Altarul — The Altar", Londra, 1969, p. 45.
8. **Dreptatea lui Dumnezeu,** în Altarul — The Altar", Londra, 1970, nr. 1, p. 24.
9. **Ava Ioil,** în „Altarul — The Altar", Londra, 1970, nr. 3—4, p. 7
10. **Outlook on Romanian Church History,** în „Altarul — The Altar", Londra, 1970 nr. 3—4, p. 12.
11. **Întâlnire cu Spania,** în „Altarul — The Altar", Londra, 1970, nr. 3—4, p. 19.
12. **Father Cleopa of Sihăstria,** în „Altarul — The Altar", Londra, 1970, nr. 3—4, p. 122.
13. **Problems and perspectives of Orthodox Theology,** în „Altarul — The Altar", Londra, 1970—1972, p. 29.
14. **Our Lady in Orthodox Theology and Life** în „Altarul — The Altar", Londra, 1970—1972, p. 29.
15. **Avva Cleopa,** în „Credinţa", Detroit, Michigan, U.S.A., vol. XIX, 1969, nr. 7—8, p. 2.
16. **Avva Caliopie,** în „Credinţa", Detroit, Michigan, U.S.A., vol. XIX, 1970, nr. 11, p. 2.
17. **Avva Ioan,** în „Credinţa", Detroit, Michigan, U.S.A., vol. XIX, 1970, nr. 4, p. 2.
18. **Le mystere cache depuis des siecles,** în „Strana românească", Suedia, 1984, nr. 20.
19. **Moments et documents de l'anee de la joie, 1918,** în „Strana românească", Suedia, 1984, nr. 20.
20. **Portret din culori de cuvinte alese,** în „Altarul străbun", Melbourne, Australia, an. XIV, 1985, nr. 1, p. 1.
21. **Patriarhul Iustin Moisescu,** în „Învierea", Geneva, an. XI, 1986, nr. 7—9, p. 5.
22. **Să fie un an al limpezirilor,** în „Biserica Românească", Milano, 1991, nr. 59.

Notă: Mitropolitul Antonie a mai publicat studii şi articole şi în alte reviste româneşti de peste hotare, precum: **Renaşterea** din München, **Nădejdea** din Hamburg, **Candela** din Stockholm, **Almanahul** din Göteborg, şi multe altele din Italia, Anglia, Elveţia, Franţa, Spania.

G. *Cuvântări*

a) Conferinţe publice

1. **Viaţa religioasă în România, şi Viaţa duhovnicească în mănăstirile din România**, conferinţe ţinute la mănăstirea Chevetogne, Belgia, în aprilie 1969.

2. **Elemente caracteristice în spiritualitatea ortodoxă românească**, la mănăstirea trapistă St. Remy de la Rochefort, Belgia, în aprilie 1969.

3. **Căile dialogului ecumenic din punctul de vedere al teologilor ortodocşi români**, Colegiul Catolic din Dinant, Belgia, aprilie 1969.

4. **Viaţa duhovnicească în mănăstirile ortodoxe româneşti astăzi**, mănăstirile Visitation şi Carmel de la Chartres, aprilie 1969.

5. **Spiritualitatea şi monahismul ortodox**, în cadrul Conferinţei de vară a Societăţii Sfântul Ioan Hrisostom, Londra, 22 iunie 1969.

6. **Câteva note asupra monahismului românesc, aşa cum este trăit el astăzi în România**, în cadrul Colocviului monahal cu tema „Semnificaţia vieţii monahale în vremea noastră", Ermaton, Belgia, 17—21 iulie 1969.

7. **Reînnoiri în monahismul românesc**, în cadrul Sesiunii Asociaţiei Sf. Alban şi Sergiu, secţia Universităţii din Oxford, Oxford, 3 noiembrie 1969.

8. **Dogmă, teologumenă, adevăr de credinţă şi iconomie în teologia ortodoxă şi în perspectivă ecumenică**, ca invitat al Rectorului Colegiului Mayor Orintal, Salamanca, 16 februarie 1970.

9. **Caracteristicile spiritualităţii ortodoxe**, ca invitat al Rectorului Colegiului Mayor Orintal, Salamanca, 17 februarie 1970.

10. **Paradoxele şi perspectivele ecumenismului din punct de vedere ortodox**, ca invitat al Rectorului Colegiului Mayor Oriental, Salamanca, 18 februarie 1970.

11. **Expunere despre Biserica Ortodoxă Română**, ca invitat al Rectorului Colegiului Mayor Orintal, Salamanca, 19 februarie 1970.

12. **Reînnoiri în monahismul contemporan românesc**, ca invitat al Rectorului Colegiului Mayor Orintal, Salamanca, 20 februarie 1970.

13. **Isihasm, sensul Ortodoxiei, Viaţa monahală în România şi Biserica Ortodoxă Română astăzi**, în cadrul colocviului monahal intitulat „Atenţie la Dumnezeu şi experienţe de rugăciune", mănăstirea Orval, Belgia, 14—19 septembrie 1970.

14. **Catolicitate şi etnicitate**, în cadrul celui de-al II-lea Congres al Facultăţilor de Teologie Ortodoxă cu tema „Teologia şi aplicarea ei în viaţă", Mânăstirea Panteli (lângă Atena), 19—29 august 1976.

15. **Biserica Ortodoxă Română şi războiul de independenţă**, la sediul cultural din Viena, 1—6 iunie 1977.

16. **Biserica şi tineretul în vremea noastră**, în cadrul Conferinţei episcopilor romano-catolici din Europa, Institutul Salesianum, Roma, 17—22 iunie 1979.

17. **Idei sociale în opera Sf. Vasile cel Mare**, în cadrul Simpozionului panortodox organizat de Biserica Greciei cu ocazia împlinirii a 1600 de ani de la moartea Sf. Vasile cel Mare, Atena, 14—18 octombrie 1979.

18. **Românii şi Viena**, în T.R., an. 135, 1987, nr. 25—26 şi 27—28, p. 1 şi 3. Prelegere ţinută la Universitatea din Viena în ziua de 22 iunie 1987.

19. Comunicare ştiinţifică a Î. P. S. Antonie Plămădeală în cadrul secţiei istorice a Academiei Române, în T.R., an. 136, 1988, nr. 11—12, p. 3. (în data de 26 februarie 1988, pe tema: „Gheorghe Asachi — 200 de ani de la naştere").

20. **Transilvania — patrimoniu naţional**, în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 3, p. 3—13. Cuvânt rostit în data de 8 mai 1988 la deschiderea cursurilor pentru ghizi şi alte persoane care au în grijă bunuri de Patrimoniu Naţional, în Transilvania şi Banat.

21. **Istoria, istoricii, dilemele şi opţiunile lor**, în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 4, p. 3—25. Conferinţă ţinută în faţa studenţilor teologi de la Sibiu, în ziua de 30 ianuarie 1988.

22. **Sfântul Gherman din Dacia Pontică, un străromân ignorat. Mai mult decât o ipoteză**, în T.R., an. 137, 1989, nr. 35—36 şi 37—38, p. 1—3. Comunicare la „Al VI-lea Congres Internaţional de Studii Sud-Est Europene", Sofia, 31 august 1989. Cu note complete textul apare şi în M.A. nr. 5/1989.

23. **Eminescu nostru cel de toate zilele şi din toate locurile,** Cuvânt rostit la Radio Chişinău, 14 ianuarie 1991.

24. **Stolnicenii de pe Cogâlnic acum 45 de ani,** Cuvânt rostit la Academia de Ştiinţe din Chişinău, 15 ianuarie 1991.

25. **Lucian Blaga — 30 de ani de la moarte,** Cuvânt rostit la binecuvântarea statuii lui L. Blaga din Cluj, 4 mai 1991.

26. **Avram Iancu al Transilvaniei şi al tuturor românilor,** Cuvânt rostit la comemorarea de la Ţebea, 15 septembrie 1991.

27. **Metafora religioasă şi cuvintele bisericeşti în poezia lui Octavian Goga — scurtă încercare de reparaţie,** Cuvânt rostit la Simpozionul „O. Goga", organizat la Miercurea Ciuc, 28 noiembrie 1991.

28. **Eminescu nostru cel de toate zilele şi din toate locurile,** Cuvânt rostit la comemorarea zilei de 15 ianuarie, la Casa Armatei Sibiu, 1992.

29. **„Ca toţi să fim una" — Ectenie stăruitoare pentru unire,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 5—6, p. 3. Cuvânt rostit la Iaşi cu prilejul întrunirii „Convenţiei pentru unirea Românilor", la 24 ianuarie 1992.

30. **Lupta şi biruinţa făuritorilor unirii Basarabiei din 27 martie 1918, pildă celor de azi,** Cuvânt rostit la Casa Armatei, Sibiu, cu prilejul zilei unirii Basarabiei cu Patria mamă.

31. **Oamenii de ştiinţă şi religia,** Conferinţă ţinută în Sala Teatrului din Sibiu, 5 aprilie 1992, cu prilejul Serbărilor Ortodoxiei, 1992.

32. **Biserica şi grija faţă de copii,** Referat susţinut la Simpozionul cu tema „Copilul, fiinţă binecuvântată", organizat de UNICEF, la Baia Mare, 3 aprilie 1992.

33. **Se apropie Paştile, Domnilor! Lupta şi biruinţa făuritorilor unirii Basarabiei din 27 martie 1918, pildă celor de azi,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 13—14, p. 1—2. Cuvânt rostit la Casa Armatei, la Bucureşti, la 27 martie / 8 aprilie 1992 la festivităţile organizate de Liga culturală pentru unitatea românilor de pretutindeni.

34. **Memorandum-ul din 1892 şi lecţia lui astăzi,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 21—22, p. 1—2. Comunicare la Simpozionul omagial „100 de ani de la Mişcarea memorandistă", Casa Armatei, Sibiu, 22 mai 1992.

35. **Bolniţele mânăstireşti în istoria Bisericii pentru bolnavi. Câteva scurte precizări,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 23—24, p. 1—2. Comunicare la Simpozionul „Şapte sute de ani de la prima atestare documentară a spitalului din Sibiu, 1292—1992", din 12 iunie 1992, Sibiu, organizat de Asociaţia Medicală Română şi Universitatea Sibiu.

36. **Gheorghe Lazăr, arhidiaconul culturii româneşti,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 25—26, p. 1—2. Cuvânt rostit la Sărbătoarea tricentenarului Colegiului „Gh. Lazăr" din Sibiu, la Casa Sindicatelor, 8 iunie 1992.

37. **Cu admiraţie, cu regrete şi cu speranţă despre Lucian Blaga,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 31—34, p. 1—2. Comunicare la un Simpozion Blaga, la Sebeş-Alba, în ziua de 6 mai 1992.

38. **Să găseşti cuvântul ...,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 39—40, p. 1—2. Cuvânt la deschiderea Festivalului European de Poezie, la Universitatea din Sibiu, 2 octombrie 1992.

39. **Încoronarea, ca simbol al reintregirii în memoriile lui Miron Cristea,** Conferinţă ţinută în data de 17 octombrie 1992 la Casa de Cultură a Sindicatelor din Alba Iulia, cu ocazia împlinirii a 70 de ani de la festivităţile încoronării regelui Ferdinand şi a reginei Maria.

40. **Inspiraţia în poezie, semn al comuniunii cu sacrul,** Discurs de recepţie ţinut la Academia de Ştiinţe a Moldovei, Chişinău, 3 decembrie 1992.

41. **Clerici creatori de cultură şi spiritualitate încrucişându-se pe podurile Prutului,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 13—14, p. 1—2 şi nr. 15—16, p. 2—3. Comunicare la Simpozionul „Cultură şi spiritualitate românească de-a lungul veacurilor, în Basarabia", 4 decembrie 1992, Chişinău.

42. **Ioan Inocenţiu Micu-Klein şi lupta pentru independenţa Bisericii sale,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 5—6, p. 1—2. Comunicare ţinută la Academia Română, Bucureşti, 18 ianuarie 1993.

43. **Paşii Luceafărului,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 21—22, p. 1—2 şi nr. 23—24, p. 1—2. Conferinţă susţinută în data de 17 ianuarie 1993 în Casa de Cultură a ora-

şului Braşov cu prilejul dezvelirii unei plăci comemorative pe locul unde a poposit Eminescu în trecere prin acest oraş.

44. **Onisifor Ghibu şi realităţile confesionale din Transilvania vremii sale,** Conferinţă susţinută la Academia de Ştiinţe a Republicii Moldova, 22 mai 1993.

45. **Au venit americanii la Sibiu!,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 23—24, p. 3—4. Cuvânt rostit la Universitatea din Sibiu, la 1 iunie 1993, cu prilejul acordării titlului de dr.h.c. domnului John R. Davis jr., ambasadorul S.U.A. la Bucureşti.

46. **Nicolae Colan şi limba română,** în T.R., an 142, 1994, nr. 5—8, p. 1—2. Comunicare prezentată la 28 noiembrie 1993 în oraşul Sf. Gheorghe, la un Simpozion cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la naştere.

47. **Unirea de la 1918: împlinire şi speranţă,** discurs susţinut la Academia Română, 29 noiembrie 1993.

48. **Pace şi toleranţă,** în T.R., an. 142, 1994, nr. 9—10, p. 1. Cuvânt rostit la Conferinţa cu aceeaşi temă, ţinut la Istambul, la 8 februarie 1994.

49. **Transilvania — 125 de ani. Darul Asociaţiunii către poporul român,** în T.R., an. 141, 1994, nr. 25—26, p. 1—2. Conferinţă ţinută la a 125-a aniversare a revistei „Transilvania", în Biblioteca Astra Sibiu, 2 iulie 1994.

50. **Nu suntem singuri. „Tatăl nostru",** în T.R., an. 141, 1994, nr. 27—30, p. 1—2 şi nr. 31—34, p. 1—23. Conferinţă ţinută în Casa Sindicatelor din Alba Iulia în faţa tineretului ortodox, în seara zilei de 31 martie 1994.

51. **Dreptate dumnezeiască, dreptate pământească,** în T.R., an. 141, 1994, nr. 45—48, p. 4. Cuvânt la deschiderea instituţiilor judecătoreşti din Sălişte, 4 noiembrie 1994.

52. **Biserica şi Armata,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 13—14, p. 1 şi 4. Cuvânt rostit la Cercul Militar, Sibiu, 16 martie 1995.

53. **Toleranţă şi Diplomaţie,** în T.R., an 142, 1995, nr. 15—18, p. 3—4. Cuvânt rostit la masa rotundă cu tema „Toleranţă şi Diplomaţie", 2 aprilie 1995, la Universitatea Sibiu.

54. **Lucian Blaga, numele Universităţii din Sibiu,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 21—24, p. 3—4. Cuvânt la solemnitatea de atribuire a numelui poetului Universităţii din Sibiu, în ziua de 12 mai 1995.

55. **De te voi uita Basarabie, uitată să fie dreapta mea!,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 41—44, p. 5. Cuvânt la Congresul refugiaţilor, Iaşi, 30 iunie 1995.

56. **Biserica şi Dictatul de la Viena,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 33—36, p. 1—2. Comunicare la Simpozionul Naţional „România în vara anului 1940, sub impactul politicii de forţă", desfăşurat în Bucureşti la Palatul Parlamentului, 30 august 1995, sub egida Academiei Române, a ministerelor Afacerilor Externe şi Apărării Naţionale.

b) Conferinţe şi luări de cuvânt la întruniri ecumenice

1. **Rugăciune şi acţiune în lumina tradiţiei ortodoxe,** în cadrul Sesiunii ecumenice cu tema „Rugăciune şi acţiune", Institutul Sf. Andrei de la Ramequies-Chin (lângă Tournai), Belgia, 8 iulie 1969.

2. **Biserica din România azi,** în cadrul Societăţii ecumenice „Amitie", Londra, 2 iunie 1970.

3. **Maica Domnului în teologia şi viaţa creştină,** în cadrul Societăţii ecumenice „Sf. Fecioară Maria", Londra, 3 iunie 1970.

4. **Sărăcia, experienţă ortodoxă, Castitatea, experienţă ortodoxă, Ascultarea, experienţă ortodoxă,** în cadrul Sesiunii ecumenice cu tema „Semnificaţia vieţii monahale în lumea de azi", mânăstirea protestantă Grandchamp (lângă Neuchatel), Elveţia, 15—20 august 1970.

5. **Arhitectura bisericilor moderne,** în cadrul Conferinţei anuale a Asociaţiei anglicano-ortodoxe „Sf. Alban şi Sergiu", cu tema „Responsabilitatea creştină în lume", Colegiul Sf. Adrian din Durhsam, Anglia, 25—29 august 1970.

6. **A fi creştin cu timpul său,** în cadrul Sesiunii ecumenice organizată de către Asociaţia ecumenică „Philoxenia", Köln, 14 noiembrie 1970.

7. **Biserica şi lumea,** în cadrul Sesiunii ecumenice organizată de către Asociaţia ecumenică „Philoxenia", Bonn, 16 noiembrie 1970.

8. **«Nyborg VI» — Danemarca, aprilie-mai 1971. Aprecieri şi concluzii**, în „Ortodoxia", an. XXIII, 1971, nr. 3, p. 499—502. Cuvântare ţinută la încheierea Conferinţei «Nyborg VI» a Bisericilor Europene, Nyborg — Danemarca, 3 mai 1971.

9. **Contribuţia Bisericii Ortodoxe Române la eforturile de pace ale conducătorilor politici**, în cadrul Seminarului organizat de Conferinţa Bisericilor Europene cu tema „Consolidarea păcii în Europa — Contribuţia specifică a Bisericilor", Engelberg, Elveţia, 28 mai — 1 iunie 1973.

10. **Tradiţia şi instituţia în viaţa monahală ortodoxă şi Tradiţii spirituale în Est şi Vest**, în cadrul Simpozionului de spiritualitate creştină dintre ortodocşi, anglicani şi romano-catolici (cistercieni), organizat din iniţiativa arhiepiscopului de Canterbury, Michael Ramsey, Londra, 26 august — 6 septembrie 1973.

11. **Orientarea actuală a protestantismului în problema „Sola Fide" şi aprecierea din punct de vedere ortodox**, în cadrul Reuniunii Comisiei de întrajutorare a Bisericilor (CICARWS) şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Varşovia, 18—21 noiembrie 1974.

12. **Biserica slujitoare. Punctul de vedere ortodox**, în cadrul Reuniunii anuale a „Grupului pentru reînnoirea Bisericii", organizată de către Uniunea Clericală Suedeză, Uppsala, 30 august — 2 septembrie 1975.

13. **Pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericilor Ortodoxe**, în cadrul Simpozionului ecumenic al Fundaţiei „Pro Oriente", Viena, 1—6 iunie 1977.

14. **Momentul B.E.M. în Mişcarea ecumenică**, în Î.B., an. 132, 1984, p. 1—10. Intervenţie înregistrată pe bandă la a 43-a Conferinţă teologică interconfesională, Cluj-Napoca, 17 mai 1984, ţinută la Institutul Teologic Unic Protestant de grad universitar.

15. **Evenimente importante în viaţa Patriei şi a Bisericii Ortodoxe Române**, în M.A., an. XXXII,1987, nr. 1, p. 113—119. Cuvânt la deschiderea celei de a 48-a Conferinţe teologice interconfesionale de la Sibiu, 2—3 decembrie 1986.

16. **„Pacea lui Hristos" şi pacea din lume**, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 1, p. 119—123. Cuvântare la cea de a 48-a Conferinţe teologice interconfesionale de la Sibiu, 2—3 decembrie 1986.

17. **Confesiunile din Transilvania în trecut şi astăzi**, în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 4, p. 7—16. Expunere lărgită la Conferinţa interconfesională de la Institutul Protestant Unic din Cluj-Napoca (mai 1987) a articolului publicat în „Telegraful Român" nr. 13—14 din 1 aprilie 1987, sub titlul „Transilvania, adevăruri din trecut — adevăruri de azi".

18. **Domnul, de viaţă făcătorul**, în T.R., an 130, 1982, nr. 11—12, p. 1—2. Meditaţie ţinută la deschiderea lucrărilor Comitetului Executiv al Consiliului Mondial al Bisericilor. Geneva, în ziua de 19 februarie 1982.

19. **De la cuvânt la faptă, în vremea noastră**, în T.R., an 130, 1982, nr. 29—30, p. 1—2. Meditaţie rostită la deschiderea Comitetului Central al Consiliului Mondial al Bisericilor. Geneva, 19 iulie 1982.

20. **Dumnezeu este viaţă (I Ioan I, 1—4)**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 13—14, p. 1. (în seria „De la Ioan cetire"). Meditaţie rostită cu prilejul unei întruniri ecumenice internaţionale, Moscova, martie 1983.

21. **O nouă ordine morală internaţională**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 15—16, p. 1—2. Intervenţie verbală la Masa Rotundă: „Consecinţele economice şi morale ale îngheţării producerii de arme nucleare". Moscova, 7—9 martie 1983 (după înregistrare). Au participat delegaţii din peste 20 de ţări din toate continentele, reprezentanţi ai religiilor şi experţi în probleme economice şi sociale.

22. **Despre pace, dreptate socială şi despre responsabilitatea Bisericilor**, în T.R., an. 131, 1983, nr. 31—32, p. 1—2. Intervenţie la a VI-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Vancouver, Canada, în ziua de 4 august 1983.

23. **Când fiecare om va fi o piedică în calea războiului, va fi pace**, în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 140—142; în T.R., an. 134, 1986, nr. 41—42, p. 1—2. Cuvântare ţinută la „Conciliul Păcii" organizat la Kirchberg, Germania, între 13—15 octombrie 1986, sub preşedinţia prof. C.F. von Weiszäcker.

24. **Lumină lină**, în T.R., an. 141, 1993, nr. 1—4, p. 7. Meditaţie rostită în capela Universităţii din Salzburg, Austria, la 15 noiembrie 1992.

c) **Cuvântări pastorale**

1. **Preotul în faţa lui Hristos, în faţa propriei conştiinţe şi în faţa lumii,** în Î.B., Sibiu, an. 131, 1983, p. 13—28. Cuvântarea nescrisă, înregistrată, la deschiderea festivă a cursurilor Institutului Teologic Universitar Sibiu, 26 noiembrie 1982.

2. **Cei ce învaţă pe alţii să se înveţe mai întâi pe ei înşişi. Cuvânt către preoţi,** în Î.B., Sibiu, an. 133, 1985, p. 1—11. Cuvântare ţinută la Conferinţa de lucru cu preoţii din Arhiepiscopia Sibiului, 29 noiembrie — 1 decembrie.

3. **Încheiem un an de muncă şi importante realizări. Bilanţ 1984,** în Î.B., Sibiu, an. 133, 1985, p. 1—11. Cuvânt la încheierea lucrărilor Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei Sibiului, 9 decembrie 1984.

4. **Continuitate şi reînnoire,** în Î.B., Sibiu, an. 135, 1987, p. 36—44. Cuvânt rostit la deschiderea lucrărilor Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei Sibiului, 30 noiembrie 1986.

5. **Vrednici sunt ostenitorii de laudă şi cinstire,** în Î.B., Sibiu, an. 135, 1987, p. 45—47. Cuvânt rostit la închiderea aceloraşi lucrări.

6. **Să rămânem credincioşi vocaţiei preoţeşti şi dreptei noastre credinţe** în Î.B., Sibiu, an. 135, 1987, p. V—XI.

7. **Cultura în ajutorul vocaţiei şi misiunii preoţeşti,** în Î.B., Sibiu, an. 135, 1987, p. XXVI—XXXV.

8. **Muncă, pasiune, perseverenţă şi rezultate bune,** în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 1.

9. **Sfinţii Trei Ierarhi — modele pentru viitorii preoţi,** în Î.B., Sibiu, an. 137, 1989, p. 37—42.

10. **Muncă, pasiune, perseverenţă şi rezultate bune (cuvânt rostit la deschiderea Adunării Eparhiale a Arhiepiscopiei Sibiului, 29 noiembrie 1987)** în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 1, p. 76—89.

11. **Faceţi aşa ca să fiţi doriţi preoţi în parohiile de unde aţi venit la o şcoală teologică,** în Î.B., Sibiu, an. 137, 1989, p. 47—49.

12. **Chemarea ceasului de faţă,** în M.A., an. XXXV, 1990, nr. 1, p. 7—9.

13. **Preoţia în tratatele Sfinţilor Ioan Gură de Aur, Grigore de Nazianz şi Efrem Sirul,** în Î.B., Sibiu, an. 139, 1991, p. 132—141.

14. **Cum să ne construim bisericile,** în Î.B., Sibiu, an. 139, 1991, p. 56—61.

15. **Cum să nu ne construim bisericile,** în Î.B., Sibiu, an. 139, 1991, p. 62—71.

16. **Ortodoxie, Catolicism şi Catolicism de rit bizantin, la o recentă consfătuire la Geneva,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 31—34, p. 5—6. Lecţie ţinută la cursurile preoţeşti din 17 august, la Facultatea de teologie din Sibiu.

17. **În loc de cuvânt înainte,** în Î.B., Sibiu, an. 140, 1992, p. 5—11.

18. **Cuvânt către preoţii din de Dumnezeu păzita noastră Arhiepiscopie,** în Î.B., Sibiu, an. 140, 1992, p. 29—34.

19. **Omul lui Dumnezeu,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 41—42, p. 1—2. Cuvânt pastoral la instalarea noului episcop al Oradiei, Dr. Ioan Mihălţan, în catedrala de la Oradea, la 25 octombrie 1992.

20. **Pastorul cel bun,** 7—10, p. 1 şi 3. Cuvântare la hirotonia şi instalarea Î. P. S. Bartolomeu ca Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului, în catedrala din Cluj-Napoca, la 7 februarie 1993.

d) **Cuvântări festive**

1. **Cuvântul studenţimii române rostit de Dl. Leonida Plămădeală,** în „Renaşterea", Cluj, an. XXXVII, nr. 27—28 din 15 iulie 1949, p. 4.

2. Cuvântarea Î. P. S. Antonie la alegerea sa întru arhiereu (25 noiembrie 1970), în B.O.R., an. LXXXVIII, 1970, nr. 11—12, p. 1129—1132.

3. Cuvântul de mulţumire al Î. P. S. Antonie cu ocazia prezentării sale de către patriarhul Justinian preoţimii din Capitală, 1 ianuarie 1971, în B.O.R., an LXXXIX, 1971, nr. 1—2, p. 44—45.

4. **Autocefalia,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 19—20, p. 1—2. Cuvânt rostit la Bucureşti cu prilejul sărbătoririi a 100 de ani de la renaşterea Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române.

5. **Omagiu în culori de cuvinte alese. Omagiu la împlinirea vârstei de 75 de ani a Prea Fericitului Patriarh Iustin,** în B.O.R., an. CIII, 1985, nr. 3—4, p. 178—181.

6. Cuvântare la alegerea patriarhului Teoctist, în B.O.R., an. CIV, 1986, nr. 11—12, p. 101—102.

7. **Mărturii și îndemnuri la un popas pe drumul pastoral de la Sibiu,** în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 31—36. Cuvântare ținută în ziua de 7 februarie 1987 cu ocazia împlinirii a 5 ani de arhipăstorire la Sibiu.

8. **Urcuș în omenie,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 1—2, p. 3. Cuvânt rostit la festivitatea omagială dedicată aniversării Episcopului Vasile Coman al Oradiei la împlinirea a 75 de ani.

9. **Aniversarea zilei de naștere a Prea Fericitului Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Cuvânt de felicitare al Î. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 9—10, p. 1 și în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 1, p. 72—73.

10. **Cuvânt la instalarea P.S. Andrei de Alba Iulia,** în „Credința străbună", nr. 30 din martie 1990.

11. **Noi, pietrele,** în T.R., an. 139, 1991, nr. 33—36, p. 2 și 4. Cuvânt rostit la festivitatea publică organizată în orașul Sf. Gheorghe cu prilejul împlinirii a 47 de ani de la eliberarea orașului și începutul eliberării Transilvaniei de Nord, în septembrie 1944.

12. **1 Decembrie 1918. Anul și ziua marii împliniri: România Mare,** în T.R., an. 139, 1991, nr. 45—48, p. 1 și 4. Cuvântare ținută la Alba Iulia cu prilejul Te Deum-ului închinat zilei naționale a României — 1 Decembrie 1991.

13. **Om pentru Biserică și pentru Țară, la Oradea,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 37—38, p. 3. Cuvânt rostit în fața colegiului electoral în sala Sf. Sinod din București, înainte de alegerea noului episcop al Oradiei, în ziua de 24 septembrie 1992.

14. **Ce ne cere Clujul?,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 7—10, p. 1 și 4. Cuvântare în fața Colegiului Electoral Bisericesc în ziua de 21 ianuarie 1993, înaintea alegerii noului arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului.

15. **Începutul cel bun,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 7—10, p. 1 și 7. Cuvântare rostită în data de 7 februarie 1993, în catedrala ortodoxă din Cluj-Napoca, cu ocazia hirotonirii și instalării arhimandritului Valeriu Anania, ca Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului.

16. **Sfințirea Sfântului și Marelui Mir a 17-a oară în Biserica Ortodoxă Română,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 19—20, p. 1 și 3. Cuvânt în Joia Mare, aprilie 1993, în Paraclisul Patriarhal „Sf. Spiridon" din București.

17. **Solie din orașul Sfântului Constantin cel Mare,** în R.T., an. III (75), nr. 3, p. 71—73 și în T.R., an. 141, 1993, nr. 33—36, p. 1—2. Cuvânt de întâmpinare în catedrala din Sibiu a S. S. Patriarhului ecumenic Bartolomeos I. al Constantinopolului, 14 august 1993.

18. **Cuvânt la sfințirea Mânăstirii „Brâncoveanu", Sâmbăta de Sus, 15 august 1993,** în R.T., an. III (75), nr. 3, p. 82—84 și în T.R., an. 141, 1993, nr. 33—36, p. 3.

19. Cuvântare rostită la alegerea titularului noii episcopii a Covasnei și Harghitei în fața Colegiului Electoral Bisericesc (12—13 iulie 1994), în T.R., an. 141, 1994, nr. 27—30, p. 7.

20. **Viitori stâlpi ai societății românești,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 37—40, p. 5. Cuvânt la deschiderea anului școlar 1995/96 la Școala normală și la Seminarul Teologic din Brașov.

e) Cuvântări funebre

1. Cuvântare rostită la funeraliile Patriarhului Iustin Moisescu în Catedrala patriarhală din București în data de 3 august 1986, în T.R., an. 134, nr. 29—30, p. 1—2.

2. **A plecat și Constantin Noica,** în T.R., an. 135, 1987, nr. 45—46 și 47—48, p. 7—8. Cuvântare ținută la înmormântarea lui Constantin Noica, la schitul Păltiniș, în data de 6 decembrie 1987.

3. **Mentor de conștiințe,** în T.R., an. 136, nr. 43—44, p. 4. Rostit la înmormântarea pr. Ic. st. Traian Belașcu, fost vicar arhiepiscopesc la Sibiu.

4. **Jina — loc simbol al dăinuirii noastre istorice și al frumosului românesc,** în T.R., an. 139, 1991, nr. 29—32, p. 8. Cuvânt rostit în ziua de duminică 28 iulie 1991,

în comuna Jina, judeţul Sibiu, la Sfinţirea Crucii şi Mesei pomenirii eroilor din cel de-al doilea război mondial.

5. **Pleacă dintre noi un suflet mare,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 17—18, p. 3. Rostit la prohodirea arhidiaconului Ion Popescu, profesor la Facultatea de Teologie a Universităţii din Sibiu şi dirijor al Corului Catedralei metropolitane din Sibiu.

6. **S-a făcut dreptate! Episcopul Dr. Nicolae Popovici s-a întors întru ale sale,** în R.T., an. II (74), 1992, nr. 3, p. 64—71 şi în T.R., an. 140, 1992, nr. 31—34, p. 4. Cuvânt la reînhumarea în catedrala din Oradea a osemintelor episcopului Nicolae Popovici (+1960).

7. **Dăm bună mărturie lui Dumnezeu. Despre episcopul Vasile al Oradiei,** în R.T., an. II (74), nr. 3, p. 62—63.

8. **S-a stins în zori o lumânare de ceară curată,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 43—44, p. 1—2. Cuvânt la înmormântarea Î.P.S. Dr.h.c. Teofil Herineanu, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului, în Catedrala din Cluj-Napoca la 6 noiembrie 1992.

9. **Îndurerată familie,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 41—42, p. 1—2. Mesaj de condoleanţe care a fost citit la slujba înmormântării consilierului cultural al Arhiepiscopiei Sibiului, pr. iconom-stavrofor Gheorghe Papuc.

10. **Cine îşi uită eroii, nu-şi merită libertatea,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 37—40, p. 3. Cuvântare la sfinţirea monumentului eroilor căzuţi în cele două războaie mondiale, Şercăiţa, 1 octombrie 1995.

11. **Monumentul de la Mânăstirea Brâncoveanu al eroilor rezistenţei anticomuniste,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 47—48, p. 3—4. Cuvânt de pomenire a luptătorilor martiri din Munţii Făgăraşului împotriva comunismului — mân. Brâncoveanu, 29 octombrie 1995.

f) Predici

1. **Doamne, învaţă-ne să ne rugăm...,** în T.R., an. 131, 1983, nr. 9—10, p. 1—2 (în seria „De la Luca cetire").

2. **Dispută la nivel înalt în Pustia Quarantaniei,** în T.R., an. 131, 1983, nr. 33—36, p. 1—2.

3. **Întru împlinirea vieţii,** în T.R., an. 133, 1985, nr. 1—2, p. 1—2. (Rostită în catedrala din Sibiu, la Anul Nou, 1985).

4. **Glose biblice,** în Î.B., an. 135, 1987, XXXVI. ss.

5. **Uneltele postului: a fi, a şti, a face,** în Î.B., Sibiu, an. 136, 1988.

6. **Avva Moise cel din pustie,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 29—30 şi 31—32, p. 1, (seria „Cuvinte duhovniceşti").

7. **Despre smerenie, despre Avva Moise şi despre alţii,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 33—34 şi 35—36, p. 2.

8. **Capcanele smereniei,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 41—42, p. 1—2, (idem).

9. **Cum arbitrăm lupta dintre smerenie şi mândrie?,** în T.R., an. 136, 1988, nr. 45—46, p. 4. (idem).

10. **Întâlnire cu Avva Antonie,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 1—2, p. 1—3, (idem).

11. **Altă întâlnire cu Avva Antonie,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 3—4, p. 2, (idem).

12. **Despre rugăciune,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 5—6, p. 1—2, (idem).

13. **Care este virtutea cea mare?,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 7—8, p. 1—2, (idem).

14. **Rânduiala în cămările de sus ale sfinţilor. Postul, rugăciunea şi munca,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 9—10, p. 1—2, (idem).

15. **Ascultare şi disciplină,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 11—12, p. 2—3, (idem).

16. **Roagă-te şi munceşte,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 13—14, p. 1 şi 4, (idem).

17. **Ascultare şi libertate în viaţa monahală,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 21—22 şi 23—24, p. 1 şi 6, (idem).

18. **Paza gândurilor,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 25—26, p. 1—2, (idem).

19. **Paza gândurilor prin mărturisire,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 27—28, p. 1—2, (idem).

20. **Cum biruim relele gânduri tăinuite?,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 39—40, p. 1—2, (idem).

21. **Darul deosebirii duhurilor,** în T.R., an. 137, 1989, nr. 41—42 şi 43—44, p. 1 şi 5.

22. **Smerenia fratelui Eularie,** în T.R., an. 138, 1990, nr. 33—34, p. 1—2, (idem).

23. **Căință și iertare**, în T.R., an. 138, 1990, nr. 35—36, p. 1—2, (idem).
24. **A ierta**, în T.R., an. 138, 1990, nr. 37—38, p. 1—2, (idem).
25. **Nevoia împotriva înălțării de sine**, în T.R., an. 138, 1990, nr. 39—40, p. 1—2, (idem).
26. **Părintele Paisie**, în T.R., an. 138, 1990, nr. 41—42, p. 1 și 6, (idem).
27. **Osteneala folositoare — osteneala nefolositoare**, în T.R., an. 138, 1990, nr. 43—44, p. 1—2, (idem).
28. **Duhovnicul — după carte, după om**, în T.R., an. 139, 1991, nr. 9—10, p. 1—2, (idem).
29. **Scrisorile Avvei Ammona**, în T.R., an. 139, 1991, nr. 11—12, p. 1—2; nr. 15—16, p. 1—2 și nr. 19—20, p. 1—2, (idem).
30. **Să ne întrebăm!**, în T.R., an. 139, 1991, nr. 21—22, p. 1, (idem).
31. **Sfinții noștri Evangheliști și „evangheliștii" micilor ecrane și ai stadioanelor**, în T.R., an. 139, 1991, nr. 25—28, p. 1—2, (idem).
32. **Dumnezeu ascultă pe cei ce-și ascultă duhovnicul**, în T.R., an. 139, 1991, nr. 29—32, p. 1—2, (idem).
33. **Când judecăm pe aproapele, pe noi ne judecăm**, în T.R., an. 140, 1992, p. 1—2, (idem).
34. **Sfântul Antonie: minte șlefuită la școala convorbirilor cu Dumnezeu**, în T.R., an. 140, 1992, nr. 3—4, p. 1—2; nr. 5—6, p. 1—2 și nr. 7—8, p. 1—2.
35. **Sărbătoare, bilanț și binecuvântare la început de An Nou**, în T.R., an. 141, 1994, nr. 1—4, p. 1 și 4. Cuvânt rostit în catedrala din Sibiu de Anul Nou, 1994.
36. **Psaltirea în evlavia ortodoxă**, în T.R., an. 142, 1995, nr. 19—20, p. 1—2. Cuvânt rostit în catedrala din Sibiu la „Serbările Ortodoxiei" organizate de Liga Tineretului Ortodox din Sibiu.
37. **Din întâmplare nu poate rezulta nici măcar o linie dreaptă**, în T.R., an. 142, 1995, nr. 25—28, p. 1 și 7. Predică rostită la Sf. Liturghie din data de 4 iunie 1995 la Oradea.

H. Pastorale

1. **Pastorală la Nașterea Domnului**, în G.B., an. XXXIX, 1980, nr. 10—12, p. 700—706.
2. **Pastorală la Nașterea Domnului**, în G.B., an. XL, 1981, nr. 11—12, p. 1003—1007.
3. **Viață și Înviere**, (Pastorală de Paști 1982), în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 4—6, p. 259—264; în T.R., an. 130, nr. 15—16, p. 1—2.
4. **Astăzi s-a născut Hristos — Dreapta credință și fapta cea bună**, (Pastorală de Crăciun, 1982), în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 11—12, p. 585—590; în T.R., an. 130, 1982, nr. 45—48, p. 1—2.
5. **Argumentele Învierii**, (Pastorala de Paști, 1983), în M.A., an. XXVIII, 1983, nr. 5—6, p. 261—265; în T.R., an. 131, 1983, nr. 17—20, p. 1 și 4.
6. **Omul cel nou întru Hristos**, (Pastorala de Crăciun, 1983), în M.A., an. XXVIII, 1983, nr. 3—4, p. 673—677; în T.R., an. 131, 1983, nr. 47—48, p. 1—2.
7. **Ziua Învierii — ziua bucuriei**, (Pastorala de Paști, 1984), în M.A., an. XXIX, 1984, nr. 3—4, p. 145—149; în T.R., an. 132, 1984, nr. 15—16 și 17—18, p. 1—2.
8. **Martorii Nașterii**, (Pastorala de Crăciun, 1984), în M.A., an. XXIX, 1984, nr. 11—12, p. 757—761; în T.R., an. 132, 1984, nr. 45—46 și 47—48, p. 1—2.
9. **Saul din Tars — martor al Învierii**, (Pastorala de Paști, 1985), în M.A., an. XXX, 1985, nr. 3—4, p. 155—158; în T.R., an. 133, 1985, nr. 13—14 și 15—16, p. 1—2.
10. **Iisus Hristos „Lumina Cunoștinței" și „Soarele Dreptății"**, (Pastorala de Crăciun, 1985), în M.A., an. XXX, 1985, nr. 11—12, p. 683—690; în T.R., an. 133, nr. 47—48 și an. 134, nr. 1—2, p. 1—2.
11. **Toma — Martor al Învierii**, (Pastorala de Paști, 1986), în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 3, p. 3—7; în T.R., an. 134, 1986, nr. 17—18 și 19—20, p. 1—2.
12. **Imanuel, „Cu noi este Dumnezeu"**, (Pastorala de Crăciun, 1986), în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 38—43; în T.R., an 134, 1986, nr. 47—48, p. 1—2.

13. **Luca şi Cleopa, martori ai Învierii,** (Pastorala de Paşti, 1987), în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 3—6; în T.R., an. 135, 1987, nr. 15—16, p. 1—2.
14. **Veste minunată,** (Pastorala de Crăciun, 1987), în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 6, p. 3—7; în T.R., an. 135, 1987, nr. 47—48, p. 1—2.
15. **Mironosiţele — martore ale Învierii,** (Pastorala de Paşti, 1988), în M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 2, p. 3—6; în T.R., an. 136, 1988, nr. 11—12 şi 13—14, p. 1—2.
16. **Şi Cuvântul Trup S-a făcut.,** (Pastorala de Crăciun, 1988), în M.A., an XXXIII, 1988, nr. 6, p. 3—6; în T.R., an. 136, 1988, nr. 15—16 şi 17—18, p. 1—3.
17. **Petru şi Ioan — martori ai Învierii,** (Pastorala de Paşti, 1989), în M.A., an XXXIV, 1989, nr. 2, p. 3—7; în T.R., an. 137, 1989, nr. 15—16 şi 17—18, p. 1—3.
18. **Sărbătoarea Învierii Neamului,** în M.A., an. XXXIV, 1989, nr. 6, p. 4—5. Cu ocazia evenimentelor din decembrie 1989.
19. Pastorala de Crăciun, 1989, în M.A., an. XXXIV, 1989, nr. 6, p. 10—13.
20. **Ziua Învierii — Ziua bucuriei,** (Pastorala de Paşti, 1990), în M.A., an. XXXV, 1990, nr. 1, p. 3—5 şi în T.R., an. 138, 1990, nr. 15—16, p. 1—2.
21. **Iisus Hristos — Lumina cunoştinţei** (Pastorala de Paşti, 1989), în „M.A.", an. XXXV, 1990, nr. 6, p. 7—10 şi în T.R., an. 137, 1989, nr. 15—16 şi 17—18, p. 1—3.
22. **Veniţi de luaţi lumină,** (Pastorala de Paşti, 1991), în R.T., an. I (73), 1991, nr. 2, p. 3—7 şi în T.R., an. 139, 1991, nr. 13—146, p. 1—3.
23. **Hristos pe pământ, înălţaţi-vă,** (Pastorala de Crăciun, 1991), în R.T., an I (73), 1991, nr. 6, p. 3—7 şi în T.R., an. 139, 1991, nr. 45—48, p. 1—2.
24. **Învierea Domnului, temeiul Legii Morale Creştine,** (Pastorala de Paşti, 1992), în R.T., an. II (74), 1992, nr. 2, p. 3—6 şi în T.R., an. 140, 1992, nr. 15—16, p. 1—2.
25. **Cu noi este Dumnezeu,** (Pastorala de Crăciun, 1992), în R.T., an. II (74), 1992, nr. 4, p. 3—6 şi în T.R., an 140, 1992, nr. 45—48, p. 1—2.
26. Pastorală prin care se anunţă credincioşii din Arhiepiscopia Sibiului de înfiinţarea Fondului Filantropic Eparhial, în T.R., an. 140, 1992, nr. 45—48, p. 3.
27. **Furturi din sufletele româneşti,** în T.R., an. 141, 1993, nr. 11—12, p. 4. Circulară trimisă oficiilor protopopeşti din Arhiepiscopia Sibiului.
28. **Prin patimi şi jertfă la Înviere,** (Pastorala de Paşti, 1993), în R.T., an. III (75), nr. 2, p. 3—7 şi în T.R., an. 141, 1993, nr. 15—16, p. 1—2.
29. Circulară trimisă oficiilor protopopeşti din Arhiepiscopia Sibiului cu privire la organizarea examenelor de verificare a cunoştinţelor persoanelor laice care îi vor ajuta pe preoţi la predarea orelor de religie în şcolile generale.
30. **Împărăţia Omeniei,** (Pastorala de Crăciun, 1993), în R.T., an. III (75), nr. 4, p. 3—7 şi în T.R., an. 141, 1993, nr. 45—48, p. 1—2.
31. **Cuvânt de îndemn la păstrarea credinţei,** (Pastorala de Paşti, 1994), în R.T., an. IV (76), nr. 2, p. 3—10 şi în T.R., an. 141, 1994, nr. 17—18, p. 1—2.
32. **Cu noi este Dumnezeu,** (Pastorala de Crăciun, 1994), în R.T., an. IV (76), nr. 4, p. 3—5 şi în T.R., an. 141, 1994, nr. 45—48, p. 1—2.
33. **Fericiţi cei milostivi,** (Pastorală pentru constituirea Fondului Filantropic Eparhial, 1995), în T.R., an. 141, 1994, nr. 45—48, p. 8.
34. **Hristos a înviat! Şi noi vom învia,** (Pastorala de Paşti, 1995), în R.T., an. V (77), nr. 2, p. 3—5 şi în T.R., an. 142, 1995, nr. 15—18, p. 1—2.
35. **Cuvânt pastoral către Şcoala Militară de maiştri „Traian Vuia" din Mediaş,** în T.R., an. 142, 1995, nr. 41—44, p. 4.
36. **Naşterea Domnului, eveniment crucial în istorie,** (Pastorala de Crăciun, 1995), în T.R., an. 142, 1995, nr. 47—48, p. 1—2.

I. Recenzii şi aprecieri despre Mitropolitul Antonie Plămădeală

1. **Monahul Sofronie Vârnav. Cu prilejul împlinirii a unui veac de la moarte,** în S.T., seria a II-a, an. XX, 1969, nr. 3—4, p. 287—288.
2. **Monastic Spirituality in Romania Today,** în «Eastern Churches Review», Londra, 1969, vol. II, nr. 4, p. 376—385, în S.T., seria a II-a, an. XXIII, 1971, nr. 5—6, p. 415—416.
3. **Trei ceasuri în iad,** în „Altarul — The Altar", Londra, an. I, nr. 3—4, aprilie 1970, p. 26 (C.A.); „România Literară", an. III, Nr. 10 (83), din 7 mai şi 20 august,

p. 11 (Dana Dumitriu); „Noi", Detroit, Michigan, U.S.A., nr. 6, iunie 1970, p. 4 (Valeriu Anania — sub titlul „Marginalii"); „Luceafărul", an XIII, nr. 24 (424) din 13 iunie 1970, p. 2 (Alexandru Ştefănescu — sub titlul „În limitele unei parabole"); „România liberă", an. XXVIII, nr. 7984 din 24 iunie 1970, p. 2 (Boris Buzilă — „Un roman alegoric"); „Orizont", an XXI (194), nr. 6, 1970, p. 80 (C. Ungureanu); „Luceafărul", an. XIII, nr. 27 (1234) din 13 iunie 1970, p. 3 (Nicolae Manolescu); G.B., an. XXIX, 1970, nr. 7—8, p. 798 (P.I. David — „O frescă literară de literatură creştină"); „România literară", an. III, nr. 28 din 9 iulie 1970, p. 8 (V. Vancea — „Prospecţiuni în proză"); „Săptămâna", nr. 3001 din 10 septembrie 1970, p. 3 (Dan Muşatescu — „În căutarea sufletului pur"); „Transilvania", an. XII (LXXXIX), nr. 12, 1983, p. 43 (Simion Bărbulescu — „Aventurile romanului «a these»"); T.R., an. 134, 1986, nr. 43—44 şi 45—46, p. 7—8. (Gh. Cunescu, sub titlul „Leonida Plămădeală", cu câteva note biografice).

4. **Câteva probleme în legătură cu Ebed- Iahve in Deutero-Isaia — Preliminare la o Teologie a slujirii,** în M.B., an. XX, 1970, nr. 1—3, p. 70—97, S.T., seria a II-a, an XXIII, 1971, nr. 9—10, p. 743.

5. **Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiţie şi în teologia contemporană,** în „Ortodoxia", an. XXV, 1973, nr. 4, p. 568—572. (Sebastian Chilea); G.B., an. XXXII, 1973, nr. 1—2, p. 248—249. (Remus Rus); în M.B., an. XXIII, 1973, nr. 1—3, p. 173—176. (Gh. Geţia); M.M.S., an. XLIX, 1973, nr. 7—8, p. 523—527. (I. Serafinceanu); M.O., an. XXVI, 1974, nr. 3—4, p. 356—357. (Teodor Popescu-Urleni); T.R., an. 122, 1974, nr. 11—12, p. 1 (Gh. Papuc); an. 135, 1987, nr. 21—22 şi 23—24, p. 7. (Teodor Damian);

6. **Hans Küng şi Declaraţia «Mysterium Ecclesiae»,** în M.O., an. XXVI, 1974, nr. 7—8, p. 702—704. (Ilie D. Brătan) şi în M.M.S., an. LI, 1975, nr. 3—4, p. 337—339. (C. Buzdugan).

7. **Clerici ortodocşi ctitori de limbă şi cultură românească,** în G.B., an. XXXVI, 1977, nr. 5, p. 473—475; M.M.S., an. LIII, 1977, nr. 7—9, p. 618—620. (Sc. Porcescu); M.B., an. XXVII, 1977, nr. 7—9, p. 619—625. (Gh. Geţia); „Săptămâna", nr. 336 din 13 mai 1977, p. 3 (Dan Muşatescu — „Un ospăţ de idei"); „România literară", an. X, nr. 36 din 8 septembrie 1977, p. 8 (Dan Zamfirescu); „Luceafărul", an. XXIV, nr. 25 (999) din 20 iunie 1981, p. 1 (Ioan Alexandru).

8. **Un episode de combat pour la langue roumane,** în „Istina", 1979, nr. 4.

9. **Dascăli de cuget şi simţire românească,** în „Anuar de etnografie — artă — istorie — lingvistică", vol. I Timişoara, 1981, p. 186 (Viorel Tigu — sub titlul „Dr. Antonie Plămădeală — Teachers of Romanian thinking and feeling"); „Săptămâna", nr. 550 din 19 iunie 1981, p. 7 (Virgil Dan); nr. 553 din 10 iulie 1981, p. 3 şi nr. 554 din 17 iulie 1981, p. 3 (Dan Ciachir); „România literară", an. XIV, nr. 29 din 16 iunie 1981, p. 8 (Mihail Diaconescu — „Istorie şi valori etnice"); „Albina", nr. 85 (1461) din iulie 1981, p. 7 (Alexandru Spinu — „Imn şi document"); „România liberă", an. XXXIX, nr. 11427 din 25 iulie, p. 2 (Radu Popescu); „Renaşterea" — München, an. V, 1981, nr. 4 (Mircea Basarab); M.M.S., an. LVII, 1981, nr. 10—12, p. 791 (Gavril Istrate); „Luceafărul", an. XXV, nr. 6 (1032) din 6 februarie 1982, p. 2 (M. Ungheanu); „Steaua", an. XXIII, 1982, nr. 2, p. 39 (Mircea Muthu — sub titlul „Contribuţii de istorie literară"); „Cronica", an. XVII, nr. 31 (861) din 30 iulie 1982, p. 1 (Constantin Crişan);) „Revue des sud-est europeennes", tom. XX, nr. 3, 1982, p. 351 (Paul Mihail) şi tom. XXII, 134, 1984, p. 378 (A.D. — sub titlul „Maintres de la pensee et de la sensibilite roumaine"); „România de hoy", nr. 8, 1982, p. 43 (Dan Ciachir — sub titlul de „Mentores de pensamiento y sentimiento rumano"); „Tribuna", an XXVI, nr. 37 (1343) din 15 septembrie 1982, p. 2 (Traian Vedinaş); M.A., an. XXVII, 1982, nr. 1—3, p. 231—235 (Vasile Mihoc) şi în an. XXVII, 1982, nr. 4—6, p. 407—412 (N.D. Găvozdea); T.R., an. 129, 1981, nr. 37—38, p. 4 (Dan Mutaşcu); an. 132, 1984, nr. 33—34 şi 35—36, p. 7, (V.I. Miu); „Limbă şi literatură", vol. I, 1985, p. 157 (Victor V. Grecu).

10. **Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă,** în „Tribuna României", an. XIII, nr. 268 din 15 mai 1984, p. 4 (Virgil Cândea — sub titlul „Din tradiţia spirituală a românilor"), „Romanian Orthodox Church News", XIV, 1984, nr. 1, p. 27 (Dumitru Stăniloae); „Ortodoxia", an. XXXVI, 1984, nr. 2, p. 303 (Nicolae Dură); G.B., an. XLII, 1983, p. 684—688 (P.I. David); M.O., an. XXXVI, 1984, nr. 7—8, p. 557—559 (Vasile Prescure); M.A., an. XXXIX, 1984, nr. 9—10, p. 713 (ieromon. Teofil Părăianu); „Comunitatea românească", Detroit, Michigan, S.U.A., an. XII, 1984, nr. 25—

26, p. 3 (George Alexe); „Ortodoxia", an XXXVI, 1984, nr. 4, p. 546 (Gh. Cunescu); „Irenikon", Chevtogne, Belgia, 1984, nr. 4, p. 580 (M.G.); M.M.S., an. LXI, 1985, nr. 10—12, p. 805 (Ştefan Guşă); „Viaţa românească", an. LXXXI, 1986, nr. 1, p. 91 (Gheorghiţă Geană); T.R., an. 132, 1984, nr. 15—16 şi 17—18, p. 8, (D. Abrudan).

11. **Nume şi fapte în istoria culturii româneşti — sec. XVII—XIX — la Buzău** în B.O.R., an. CII, 1984, nr. 3—4, p. 275—276. (Gh. Cunescu); G.B., an. XLIV, 1985, nr. 1—2, p. 100—105. (I.D. Lăudat); M.M.S., an. LX, 1984, nr. 7—9, p. 656 (Sc. Porcescu); T.R., an. 131, 1983, nr. 43—44, p. 4 (D. Abrudan).

12. **Spiritualitatea şi istorie la Întorsătura Carpaţilor,** în M.B., an. XXXIV, 1984, nr. 3—4, p. 223—225. (Marcu Bănescu); G.B., an. XLIV, 1985, nr. 1—2, p. 97—100. (Ştefan Slevoacă).

13. **Pagini dintr-o arhivă românescă. Documente literare,** recenzie, în M.B., an. XXXIV, 1984, nr. 11—12, p. 802—803. (Viorel Ioniţă); „Contemporanul", nr. 3 (1992) din 11 ianuarie 1985, p. 1. (Ion Dodu Bălan — sub titlul „Momente în receptarea marii opere"); „Luceafărul", an. XXVIII, nr. 2 (1184) din 12 ianuarie 1985, p. 1 (Calinic Argatu — sub titlul „O restituire de valoare"); „Tribuna", an. XXIX, nr. 8 (1470) din 21 februarie 1985, p. 3 (Dan Ciachir — sub titlul „Un mare cărturar: Miron Cristea"); „Suplimentul literar-artistic al Scânteii Tineretului", an. V, nr. 13 (184) din 13 martie 1985, p. 4 (Nicolae Scurtu — sub titlul „Despre amănunte"); „Steaua", an XXXVI, 1985, nr. 3, p. 57 (Traian Vedinaş); „Astra", an. XX, 1985, nr. 3, p. 6 (A.I. Brumaru — sub titlul „Spiritul într-o arhivă"); „Transilvania", an XIV, 1985, nr. 3, p. 25 (Mircea Anghelescu — sub titlul „Pentru ridicarea poporului"); „România liberă", an. XVIII, nr. 15 din 11 aprilie 1985, p. 8. (Gabriel Tepelea — sub titlul „Un eminescolog şi o importantă arhivă"); „Orizont", nr. 19 (891) din 10 mai 1985, p. 3 (Sorina Ianovici — sub titlul „La izvoarele spiritualităţii româneşti"); „Limbă şi literatură", vol. IV/1985, p. 611 (Alexandru Melian); B.O.R., an. CIII, 1985, nr. 3—4, p. 637—641. (Gheorghe Cunescu); „Steaua", an. XXXVI, 1985, nr. 12, p. 54 (Gh. Bulgăr); „Biserica românească", Milano, Italia, an. X, 1985, nr. 38, p. 15 (arhim. Calinic Argatu — sub titlul „O reconstruire de valoare"); G.B., an. XLV, 1986, nr. 2, p. 129—130. (P.I. David); „Revista de istorie", t. 40, 1987, nr. 10, p. 1049 (Adrian Stănescu); „Romanian Review", 1989, nr. 2, p. 103 (Artur Silvestri — sub titlul „Pages from ignored archives"); T.R., an. 132, 1984, nr. 45—46 şi 47—48, p. 7, (D. Abrudan).

14. **Lazăr Leon Asachi în cultura română** în „Contemporanul", nr. 8 (2049) din 21 februarie 1986, p. 14 (V.S.); „România literară", an. XIX, nr. 11 din 13 martie 1986, p. 8 (George Munteanu — sub titlul „Un scriitor necunoscut: Lazăr-Leon Asachi"); „Revue des etudes sud-est europeennes", t. XXIV, 1986, nr. 3, p. 301 (E.S.); „Limbă şi literatură", vol. II, 1986, p. 246 (Gh. Bulgăr); „Contemporanul", nr. 26 (2067) din 27 iunie 1986, p. 12 (Alexandru Spânu — sub titlul „O necesară reaşezare"); „Romania today", 1986, nr. 6, p. 55 (M. Petraşcu — sub titlul „An act of spiritual tenacity"); „Transilvania", an. XV (XCII), 1986, nr. 7, p. 28 (Mircea Anghelescu — sub titlul „Un predecesor: Lazăr-Leon Asachi"); „Steaua", an. XXXVII, 1986, nr. 7, p. 58 (Traian Vedinaş — sub titlul „Leon Asachi, un contemporan al Şcolii Ardelene"); „Convorbiri literare", nr. 8, august 1986, p. 7 (I.D. Lăudat — sub titlul „Amintirea unui scriitor"); B.O.R., an. CIV, 1986, nr. 9—10, p. 145—146. (Nicolae Dură); M.M.S., an. LXII, 1986, nr. 4, p. 119 (I.D. Lăudat); „Revista de istorie şi teorie literară", an. XXXIV, 1986, nr. 2—3, p. 287 (Virgil Cândea — sub titlul „Prototipuri posibile ale traducerilor lui Lazăr Leon Asachi"); „România literară", an. XIX, nr. 36 din 4 septembrie 1986, p. 8 (Alexandru Duţu — sub titlul „Un martor al timpului său" şi Al. Graur sub titlul „Un precursor: Lazăr Asachi"); „Cronica", an. XXI, nr. 15 (1054) din 11 noiembrie 1986, p. 6 (N.A. Ursu — sub titlul „O importantă descoperire istorico literară"); „Limba română", nr. 5/1986 (Ion Gheţie); „Synthesis", XIII, Bucureşti 1986, p. 100 (Mihai Rădulescu); M.B., an XXXVI, 1986, nr. 2, p. 117—120. (Al. Zub); M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 147—149. (Gh. C.); „Tribuna României", an. XV, nr. 324 din 15 septembrie 1986, p. 4 (Virgil Cândea — sub titlul „Opera cărturarului Lazăr-Leon Asachi"); T.R., an. 134, 1986, nr. 17—18 şi 19—20, p. 8. (D. Abrudan); T.R., an. 135, 1987, nr. 33—34 şi 35—36, p. 2. (Gh. Marinescu); „Manuscriptum", an. XVIII, 1987, nr. 1 (66), p. 180 (Paul Cornea); „Transilvania", 1987, nr. 5, p. 9 (Ion Dur — sub titlul „Filosofie de limbă română"); M.A., an. XXXII, 1987, nr. 5, p. 123 (Nicolae Delarohia — sub titlul „Reconsiderarea lui Lazăr-Leon Asachi") şi nr. 6, p. 149—150 (Octav Sargeţiu); „Astra", nr. 9/1987, p. 12 (A. I. Brumaru — sub titlul „Manu-

scrise rătăcitoare"); „Flacăra", nr. 47 (1692) din 20 noiembrie 1987, p. 14 (Iuliu Bud — sub titlul „Iluministul moldovean Lazăr-Leon Asachi"); „Echinox", an. XX, 1988, nr. 1, p. 11 (Virgil Medan); „Revista de istorie", t. 41, 1988, nr. 4, p. 455 (Iuliu Bod); „Ateneu", nr. 4/1988, p. 1 (Cristofor I. Simionescu).

15. **Vocație și Misiune în vremea noastră**, în „Romanian Orthodox Church News", an. XV, 1985, nr. 3—4, p. 142 (Gh. Papuc); M.O., an. XXXVIII, 1986, nr. 1, p. 143—143. (Gh. Cunescu); M.M.S., an. LXII, 1986, nr. 5, p. 126 (Ștefan Gușă); S.T., an. XXXIX, 1987, nr. 1, p. 121—124. (Nicolae V. Dură).

16. **Lupta împotriva deznaționalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar în vremea lui Miron Romanul, 1874—1898, după acte, documente și corespondență**, în „Săptămâna", nr. 3 (840) din 16 ianuarie 1987, p. 3 (Narcis Zărnescu — sub titlul „Adevărul grăitor al documentelor") și nr. 5 (842) din 30 ianuarie 1987, p. 3 (Narcis Zărnescu — „Sigiliile istoriei"); „România literară", an. XX, nr. 8 din 19 februarie 1987, p. 8 (Gabriel Țepelea — sub titlul „Miron Romanul, apărător al limbii și culturii naționale"); B.O.R., an. CV, 1987, nr. 1—2, p. 143 (Theodor Damian); M.M.S., an. LXII, 1987, nr. 3, p. 116 (Gh. Cunescu); M.A., an. XXXII, 1987, nr. 3, p. 120—122. (T. Bodogae); M.A., an. XXXII, 1987, nr. 5, p. 117—123 (V.V. Miu); M.B., an. XXXVII, 1987, nr. 2, p. 119—124. (Ion B. Mureșianu); „Viața românească", nr. 7/1987, p. 88 (Gheorghe Pituț — sub titlul „Rezistență la înstrăinări"); „Steaua", nr. 7/1987, p. 28 (Octavian Șchiau — sub titlul „O nouă carte a unui distins cărturar"); „Ateneu" nr. 9/1987, p. 10 (Ioan Mitrea — „Apărarea identității naționale"); „Steaua", nr. 9/1987, p. 47 (Vasile Fluieraș — sub titlul „Două cărți"); „Revista de istorie", t. 40, 1987, nr. 11, p. 1140 (Victor V. Grecu); „Transilvania", an. XVII (XCIV), 1988, nr. 2, p. 32 (Mihail Diaconescu — sub titlul „O carte revelatoare"); M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 1, p. 139—142.

17. **Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-ungar (1867—1918) — după documente, acte și corespondență rămase de la Elie Miron Cristea**, în „Anuarul institutului de istorie", an. LXII, 1987, nr. 3, p. 116 (Al. Zub); M.B., an. XXXVII, 1987, nr. 4, p. 126—129. (Teodor V. Damșa); „Steaua" nr. 9/1987, p. 47 (Vasile Fluieraș — sub titlul „Două cărți").

18. **Contribuții istorice privind perioada 1918—1939 — Elie Miron Cristea — documente, însemnări, corespondență**, „Anuarul Institutului de istorie și Arheologie «A.D. Xenopol»", an. XXV, 1988, p. 603 (Paul Mihail); M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 1, p. 136—138; „Viața românească", nr. 3/1988, p. 87 (Vasile Andru — sub titlul „Personalitate și istorie"); „Albina", nr. 3/1988, p. 3 (Alexandru Spânu — sub titlul „Cartea unei epoci"); „Vatra", nr. 5/1988, p. 7 (A.I. Brumaru — sub titlul „Ideea națională"); T.R., an. 135, 1987, nr. 45—46 și 47—48, p. 7—8. (D. Abrudan).

19. **Romanitate, continuitate, unitate (pornind de la un izvor narativ din 1666)**, T.R., an. 136, 1988, nr. 29—30 și 31—32, p. 4. (D. Abrudan); M.B., an. XXXIX, 1989, nr. 3 (T.V. Damșa); M.A., an. XXXIII, 1988, nr. 4, p. 129—133. (Nicolae Stoicescu); B.O.R., an. CVII, 1989, nr. 1—2, p. 224—225. (Ștefan Gușă); „Tribuna României", an. XVIII, nr. 386 din 15 aprilie 1989, p. 2 (Virgil Cândea — sub titlul „Românii în opera istoricului Johannes Tröster").

20. **Tâlcuri noi la texte vechi**, recenzie în A.B., an. I (40), nr. 11—12, p. 130—132. (Marcu Bănescu); în T.R., an. 138, 1990, nr. 41—42, p. 3. (Sebastian Șebu); R.T., an. I (73), 1991, nr. 2 (Vasile Mihoc).

21. **Calendar de inimă românească**, M.M.S., an. LXV, 1989, nr. 1, p. 160 (Ștefan Gușă); M.M.S., an. LXVI, 1990, nr. 4, p. 159 (Gh. Cunescu).

22. **Trei ceasuri în iad — ediția a II-a**, în „Supliment la Cotidianul", nr. 197 din 19 decembrie 1993 (Teodor Vârgolici); „Gazeta de Transilvania", nr. 1222 din 25—26 decembrie 1993 (Ovidiu Moceanu); „Curierul Național", nr. 863 din 12 ianuarie 1994 (Natalia Stancu); „Tribuna Sibiului", nr. 1066 din 21 ianuarie 1994 (Ioan Mariș); „Rondul", nr. 282 din 21 ianuarie 1994 (Dorin Teodorescu); „21 Radical", nr. 1041 din 19 ianuarie 1994 (Nicolae Streza); „Jurnalul Național", nr. 198 din 27 ianuarie 1994 (Marius Vintilă); „Tribuna", an. CX, nr. 1081 din 11 februarie 1994 (Ilie Guțan).

23. **Transilvania adevăruri din trecut — adevăruri de azi**, în „Il Regno", 1987, nr. 10, p. 246—247 (sub titlul „Transilvania: minoranza nella chiesa e nello stato").

J. Literatură

1. **Noi ierarhi în Biserica Ortodoxă Română,** în B.O.R., an. LXXXVIII, 1970, nr. 11—12, p. 1118—1151. (Despre alegerea şi hirotonia P.C. Arhimandrit Antonie Plămădeală în funcţia de Vicar patriarhal).

2. **Decernarea titlului de Doctor în Teologie Prea Sfinţitului Episcop Antonie Ploieşteanul, Vicar Patriarhal, rectorul Institutului Teologic Universitar din Bucureşti,** în S.T.; seria a II-a, an. XXV, 1973, nr. 1—2, p. 97—98.

3. **Alegerea şi înscăunarea P.S. Episcop Dr. Antonie Plămădeală ca Episcop al Buzăului,** în B.O.R., an. XCVIII, 1980, nr. 1—2, p. 19—24, (Nicolae Mihăiţă).

4. **Alegerea, recunoaşterea şi instalarea Prea Sfinţitului Dr. Antonie Plămădeală ca Episcop al Eparhiei Buzăului,** în G.B., an. XXXIX, 1980, nr. 1—2, p. 127—199. (Gheorghe Bogdaproste).

5. **Alegerea, recunoaşterea şi intronizarea Înalt Prea Sfinţitului Dr. Antonie Plămădeală, ca Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Ardealului,** în B.O.R., an. C, 1982, nr. 1—2, p. 26—88. (Gheorghe Bogdan).

6. **Alegerea, înmânarea decretului prezidenţial de recunoaştere şi instalarea Înalt Prea Sfinţiei Sale Dr. Antonie Plămădeală, Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Ardealului,** în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 1—3, p. 8—84.

7. **Înalt Prea Sfinţia Sa Dr. Antonie Plămădeală, noul Arhipăstor al Arhiepiscopiei Sibiului şi Mitropolit al Ardealului — Date bio-bibliografice,** în M.A., an. XXVII, 1982, nr. 1—3, p. 85—89.

8. **Alegerea noului Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Ardealului,** în T.R., an. 130, 1982, nr. 3—4.

9. **Instalarea Î.P.S. Sale Dr. Antonie Plămădeală în scaunul de Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Ardealului,** în T.R., an. 130, 1982, nr. 7—10.

10. **Înalt Prea Sfinţia Sa Dr. Antonie Plămădeală, Noul Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Ardealului,** în „Î.B.", an. 130, 1982, p. 115—124.

11. **Câteva amintiri despre Î.P.S. Mitropolitul Antonie,** în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 62—63, (pr. D. Stăniloae).

12. **Înalt Prea Sfinţia Sa Dr. Antonie Plămădeală, ierarh şi teolog,** în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 63—79, (Vasile Mihoc).

13. **Activitatea ecumenică a Î.P.S. Mitropolitul Antonie,** în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 79—86. (Aurel Jivi).

14. **Î.P.S. Antonie, Mitropolitul Ardealului, la împlinirea vârstei de 60 de ani,** în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 57—62 (†Vasile, Episcopul Oradiei).

15. **Antonie Plămădeală — om de cultură,** în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 86—93. (Gheorghe Cunescu).

16. **Î.P.S. Antonie — eminent purtător de cuvânt al spiritualităţii ortodoxe,** în M.A., an. XXXI, 1986, nr. 6, p. 93—94.

17. **Cum l-am cunoscut pe Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Antonie,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 43—44 şi 45—46, p. 7—8, (Ioan Mihălţan).

18. **Teologie şi cultură,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 43—44 şi 45—46, p. 7, (Ion Bria).

19. **Omul de inimă fierbinte — Modest omagiu,** în T.R., an. 134, 1986, nr. 43—44 şi 45—46, p. 7—8, (Constantin Staicu).

20. **Înalt Prea Sfinţitul Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, la cinci ani de activitate la Sibiu,** în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 20—31, (Constantin Voicu).

21. **Î.P.S. Mitropolit Antonie la împlinirea a 5 ani de arhipăstorire ca mitropolit al Ardealului,** în M.A., an. XXXII, 1987, nr. 2, p. 20, (Teodor Damian).

22. **A 5-a aniversare a instalării Înalt Prea Sfinţitului Dr. Antonie Plămădeală, ca Mitropolit al Ardealului,** în T.R., an. 135, 1987, nr. 5—6 şi 7—8, p. 3, (Constantin Voicu).

23. **Scurt popas la împlinirea a 20 de ani de arhierie a Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului,** în M.A., an. XXXV, 1990, nr. 1, p. 25—36.

24. **La douăzeci de ani de arhierie,** în Î.B., Sibiu, an. 138, 1990, p. 33—39. (Gheorghe Papuc).

25. **Cinstirea Arhipăstorului de la Sibiu,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 15—16, p. 4.
26. **La un deceniu de arhierie la Sibiu,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 7—8, p. 4.
27. **La împlinirea unui deceniu de slujire arhierească,** în T.R., an. 140, 1992, nr. 7—8, p. 3, (Visarion Bălţat).
28. **Hrisov**, acordat de Revista de Istorie Militară, Bucureşti Mitropolitului Antonie Plămădeală în data de 2 martie 1993, în T.R., an. 141, 1993, nr. 21—22, p. 3.

LISTA PRESCURTARILOR

A.B. = „Altarul Banatului", Timişoara (serie nouă), 1990.
B.O.R. = „Biserica Ortodoxă Română, Bucureşti, 1874.
G.B. = „Glasul Bisericii", Bucureşti, 1941.
I.B. = „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1853.
M.A. = „Mitropolia Ardealului", Sibiu, 1956—1990.
M.B. = „Mitropolia Banatului", Timişoara, 1950—1990.
M.M.S. = „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", Iaşi, 1924—1990.
M.O. = „Mitropolia Olteniei", Craiova, 1948.
R.T. = „Revista Teologică", Sibiu, 1907—1947, 1991.
S.T. = „Studii Teologice", Bucureşti, 1949.
T.R. = „Telegraful Român", Sibiu, 1853.

DESPRE VIAȚA ȘI NEVOINȚELE DE DUMNEZEU IUBITORULUI PETRU MOVILĂ, ARHIEPISCOP ȘI MITROPOLIT AL KIEVULUI ȘI A TOATĂ UCRAINA

† N E S T O R,
Mitropolitul Olteniei

Închinare Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Antonie, care în anii 1987 și 1988 a binevoit a sprijini și binecuvânta publicarea unor materiale inedite privitoare la acest „sfânt al Bisericii Ortodoxe".

I.

În Pastorala de Crăciun - 1995, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Ucrainene de la Kiev, Prea Fericitul Vladimir, făcea cunoscut **Urbi et Orbi** că: „Bunul Dumnezeu nu părăsește niciodată Sfânta Sa Biserică. El îi trimite semnele evidente ale Bunăvoinței Sale. În anul 1996 se împlinesc 400 de ani de la nașterea mitropolitului Kievului Petru Movilă și 350 de ani de la trecerea sa la cele veșnice . . . Acest eminent fruntaș al Bisericii și-a adus o contribuție de nepreţuit la întărirea Sfintei Ortodoxii în Ucraina, la dezvoltarea spiritualității, culturii și învățământului național.

Luând în considerație toate meritele sale întru slava Sfintei Biserici, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ucrainene a hotărât să pregătească materialele necesare pentru canonizarea lui. Noi chemăm pe toți fiii Bisericii să ia parte la sărbătorirea acestui dublu jubileu".

În zilele de 15 și 16 martie, anul acesta a avut loc la Kiev, **Conferința științifică internațională: Petru Movilă și contemporaneitatea,** la care a participat și rectorul școlilor teologice din Kiev, protoiereul Nicolai Zabuga, care a făcut cunoscut celor de față, la sfârșitul unei comunicări pe care a susținut-o, că procesul de adunare a materialelor necesare pentru canonizarea mitropolitului Petru Movilă se apropie de final și totodată se pregătește o ediție critică a operei movilene: **Trebnicul.**

În vederea acestei binecuvântate canonizări să aducem și noi câteva mărturii:

II.

Petru Movilă s-a născut la Suceava, la 21 decembrie 1596, într-un climat de linişte şi pace, pe cât era posibil în Moldova de atunci. După sărbătorile Crăciunului din acea iarnă a avut loc botezul pruncului cu tot fastul cuvenit pentru că era nepotul mitropolitului de atunci Gheorghe Movilă al Moldovei şi al voievodului contemporan Ieremia Movilă. Naş la botez este posibil să fi fost ruda sa după mamă, marele vornic erudit Luca Stroici, pe care viitorul mitropolit al Kievului, în paginile sale de amintiri, îl evocă cu multă piozitate. Tatăl său Simion Movilă, fost pârcălab de Hotin, acum era portar al Sucevei şi hatman al oastei moldovene. Mama sa, ortodoxă, se numea Marghita Melania, fiica boierilor români Hâra, de baştină de la Zăhăreşti-Suceava. Putem spune că acest botez a fost „împărătesc", după cum va zice mai târziu George Coşbuc despre Nunta Zamfirei, cu profundă semnificaţie ortodoxă şi patriotică, pruncul acesta primind cu cinste numele de **Petru**, numele străbunicului său după tată, **Petru Rareş voievod.**

Movileştii au urcat la domnie sprijiniţi de poloni, pentru că erau „**os domnesc**", într-o vreme când turcii voiau să transforme ţara în paşalâc, iar imperialii de la Viena nu priveau cu ochi buni nici Moldova, nici Ţara Românească. Şi copilul Petru Movilă, prin numele primit la botez, trebuia să întărească dinastia movileştilor".[1]

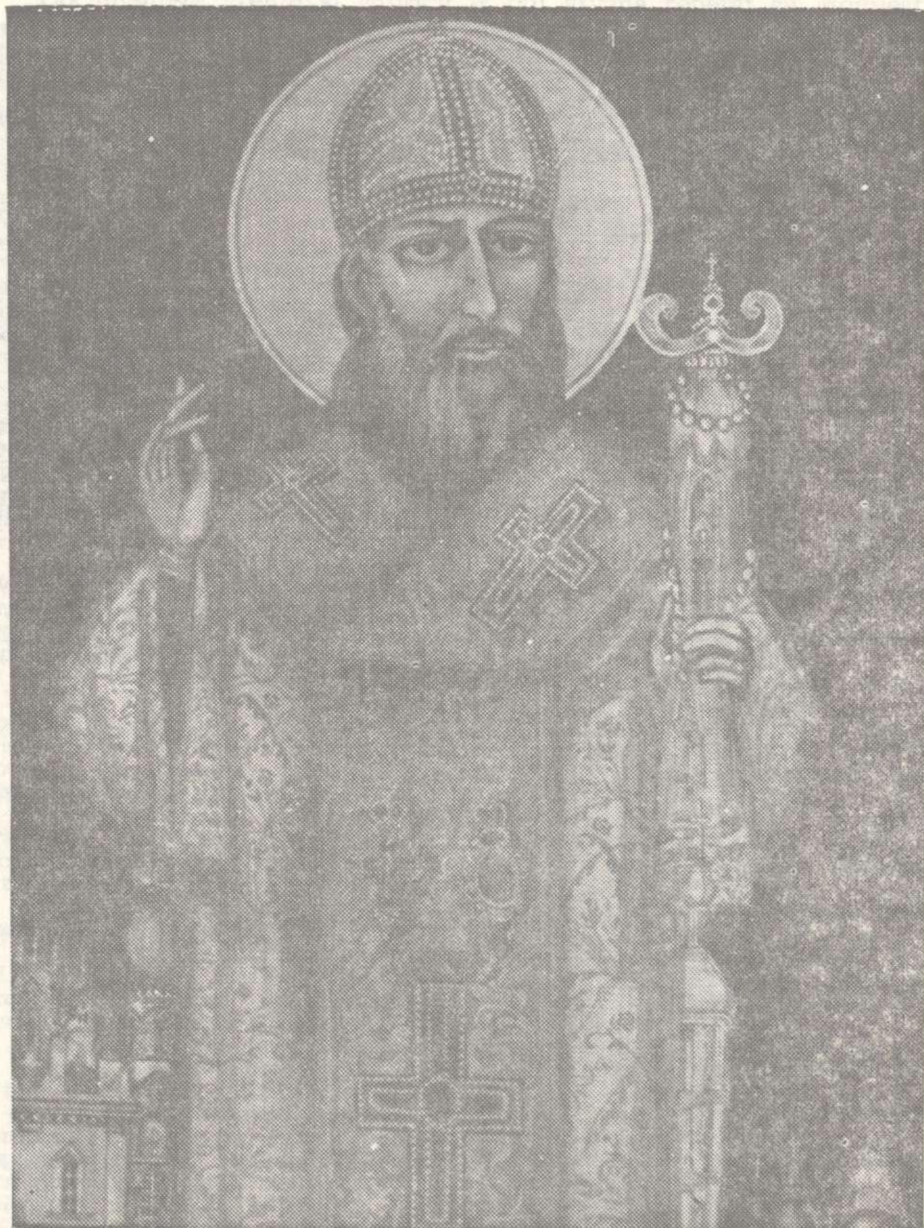
---

1 Atât pentru anul naşterii mitropolitului Petru Movilă, 1596, cât şi pentru primirea numelui de **Petru** la botez, trebuie să prevenim pe cititor:

a) Cu privire la anul naşterii lui Petru Movilă 1596, o afirmaţie recentă, care produce multă derută şi regretabile confuzii, printr-o stabilire categorică şi anume, că anul amintit mai sus trebuie corectat cu anul 1574. Doi cercetători, un arheolog de profesie, **Victor Harlamov** şi filologul **Oles Bilodid**, care au avut în faţă **Epitaful** gravat pe o placă de argint şi fixat pe sicriul lui Petru Movilă la 22 decembrie 1646, citesc data naşterii, ce nu mai este astăzi lizibilă: 1574 (Vezi Prof. Dr. Oles Bilodid şi arh. Victor Harlamov, **Descoperirea de sub fundaţia Catedralei Uspenia din Kiev,** traducere din limba ucraineană de Dinu Ursu şi Zamfira Mihail, în „Mitropolia Ardealului", an. XXXII (1987), 6, p. 65). Regretatul părinte dr. Paul Mihail, deşi procurase materialul tradus şi tipărit, prin bunăvoinţa Înalt Prea Sfinţitului **Dr. Antonie Plămădeală**, de la cei doi autori mai sus-amintiţi, dar **Amicus Plato, sed magis amica veritas**, scrie în aceeaşi revistă: „Reanalizarea inciziei literelor din inscripţia de pe placa de argint şi prin fotografierea cu infraroşii... Considerăm că va trebui să preocupe în continuare pe autorii descoperirii..." (**Consideraţii asupra scrierilor şi activităţii mitropolitului Petru Movilă şi completări bibliografice**, în rev. şi nr. cit., p. 76—77).

Înalt Prea Sfinţitul Antonie are imediat mari rezerve faţă de abandonarea anului corect al naşterii mitropolitului Petru Movilă: „Chiar pe epitaful descoperit acum la Kiev se spune că „în tinereţe a participat Petru Movilă la bătălia de la Hotin, din 1621, împotriva turcilor...". Oare la 47 de ani mai era „tinereţe"?" „Cei doi ajung la concluzia că 1574 e anul adevărat. Atât numai că citirea acestui an nu e foarte sigură. Cel puţin cu această impresie rămânem după ce parcurgem demonstraţia celor doi" (**Mitropolitul Petru Movilă la 340 ani de la moartea sa**, în rev. cit., p. 55—56).

Cei doi cercetători, în referatul lor, citează pe mitropolitul Irineu Ioan Mihăcescu, pe prof. acad. Constantin Erbiceanu, pe arhim. Teofil Ionescu. Se cuvenea cercetată şi lucrarea lui Nicolae Iorga, **Inscripţii din bisericile României**, I, Bucureşti, 1905, p. 99—100. Aici este publicat textul de pe inscripţia tombolă a lui Mihai Movilă, din 27 ianuarie 1608, **decedat la vârsta de 16 ani şi jumătate**, cum spune



PROIECT DE ICOANĂ,
„Sf. Mitropolit PETRU MOVILĂ"



Pecersca Lavră din Kiev, unde Petru Movilă a fost arhimandrit-stareț exarh al Patriarhiei din Constantinopol între anii 1627 și 1633, continuând această înaltă răspundere și slujire bisericească și în vremea când era mitropolit, 1633—1646.

Documentele vremii şi istoricii poloni afirmă repetat că Movileştii sunt dinastie domnească prin Maria Movilă, soţia marelui logofăt Ioan Movilă,[2] născută Rareş.

Petru Movilă s-a născut, după tată şi după mamă, din familii boiereşti vechi româneşti din Moldova, evlavioase feţe bisericeşti, monahale şi înţelepţi sfetnici domneşti, cărturari, vrednici ostenitori în cancelaria domnească.[3] Bunicul său Ioan Movilă s-a făcut monah şi în fresca inte-

---

inscripţia. Este un frate mai mare al mitropolitului Petru Movilă, născut prin 1591—1592. Pe urmă s-a născut Gavril şi în **1596, Petru.**

Surprinzător şi inexplicabil pentru noi rămâne faptul că autorii **Raportului** menţionează un amănunt foarte important, că la catafalcul mitropolitului Petru Movilă, în 9 martie 1647, „a rostit predica de adio Iosif Kalimon", predică pe care a şi publicat-o sub titlul **„Durere reînnoită...".**

În anul 1981, cercetătorii Iakim Zapasko şi Iaroslav Isaiev, au publicat la Lvov, vol. I, **Catalogul tipăriturilor vechi din Ucraina,** unde la poziţia 366 este prezentată Cuvântarea lui Iosif Kalimon, cu menţiunea că un exemplar din acest necrolog se află la Kiev, în care se spune: „...Cine moare la **vârstă tânără,** ajunge repede, are calul încă neobosit... Cine moare la **vârstă mijlocie,**... ajunge în urma lui... Cine moare în **vârstă ultimă, târzie,** acela aleargă alene... În **vârstă mijlocie** prea luminatul părinte **Petru Movilă mitropolitul a ajuns în mormânt...**" De aici rezultă clar că Petru Movilă a trecut la Domnul în vârstă mijlocie, adică la 50 ani, cum a scris cronicarul **I. Ierilici,** în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. (Vezi **Panegiric la moartea lui Petru Movilă...** trad. din limba polonă de Mihai Mitu, văzută de I. C. Chiţimia, tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Antonie, în „Mitropolia Ardealului", an XXXIII (1988), 1, p. 15—16).

b) Cei trei fraţi Movileşti, copiii lor, aveau conştiinţa clară că sunt urmaşi ai lui Petru Rareş; Ieremia Movilă, într-o Scrisoare din august 1598, adresată unui diplomat, se referea la obiceiuri rămase „de la strămoşii noştri, domnii moldoveni"; la 3 aprilie 1610, Constantin vodă Movilă numeşte pe Ştefan cel Mare „strămoşul domniei mele"; de asemenea, Alexandru vodă Movilă zice, la 8 iulie 1616, „strămoşul domniei mele" Ştefan cel Mare.

Pruncului născut la 21 decembrie 1596 i s-a dat la Botez numele Petru, după străbunicul său Petru Rareş Voievod şi nu numele sfântului din ziua respectivă, cum se obişnuieşte de obicei. La 21 decembrie, în calendarul nostru ortodox, atunci, ca şi astăzi sunt pomeniţi: Sfânta Iuliana şi Sfântul Temistocle.

Şi fratele său mai mare, Gavriil, a primit la botez numele bunicului lor după mamă: **Gavril** Hâra logofătul.

Vara lor primară, fiica lui Ieremia Movilă, căsătorită în Polonia cu ducele Mihai Wisznowski, la naşterea primului copil i-a dat la botez numele tatălui ei: Ieremia Movilă. Acesta va fi mai târziu tatăl lui Mihai Corybut Wisznowski, devenit rege al Poloniei între anii 1669—1673.

În anul 1645, într-un panegiric se spune, printr-o figură de stil, că numele de Petru al marelui mitropolit Petru Movilă, născut în Moldova, i-ar fi fost dat la botez după numele unui străvechi mitropolit al Kievului, al Moscovei, sărbătorit ca sfânt local. Afirmaţia este de-a dreptul gratuită. Nu se pomenea nici atunci şi nici mai târziu, la 21 decembrie, la Moldova un sfânt cu numele de Petru, mitropolit al Kievului, al Moscovei. Viaţa acestui sfânt a pătruns la noi, în literatura ziditoare de suflet abia într-o traducere manuscris din şcoala lui Paisie de la Neamţu, tipărită de două ori, în secolul XIX, prima dată la Mânăstirea Neamţu şi a doua oară la Mânăstirea Căldăruşani.

2 Vezi chipul statuar al cneaghinei Maria Movilă din tabloul votiv de la Mânăstirea Suceviţa, care în momentul când s-a făcut fresca, avea circa 80 de ani şi zugravul se pare că a reuşit să-i sugereze şi vârsta.

3 Cf. Nicolae Stoicescu, **Sfatul domnesc şi marii dregători din Ţara Românească şi Moldova,** Bucureşti, 1968, p. 170—185.

rioară a bisericii Mânăstirii Sucevița se găsește chipul său cernit și smerit. Bunica sa după mamă, Marinca Hâra, născută Stroici, după ce a devenit văduvă prin decesul soțului Gavril Hâra logofăt, s-a închinoviat și călugărit cu numele de Protasia, la mânăstirea de maici Pătrăuți de lângă Suceava, unde în anul 1600, fiica sa Marghita Melania i-a împodobit mormântul cu o lespede de piatră cu inscripție.[4]

Unchiul lui Petru Movilă, Gheorghe Movilă, de tânăr a făcut noviciatul și apoi s-a călugărit la Mânăstirea Probota, a fost stareț la Sucevița veche, episcop al Rădăuților și mulți ani mitropolit al Moldovei până în ianuarie - februarie 1605.

Sora mamei sale, căsătorită cu stolnicul Simion Bilăi, văduvă, se călugărește cu numele de Singlitichia.[5] Ruda Movileștilor, marele vornic Nestor Ureche, s-a călugărit cu numele de Nicodim. Tot o rudă a Movileștilor, mitropolitul Teofan II al Moldovei, s-a schivnicit la Mânăstirea Dohiar din Athos.[6] În această atmosferă s-a născut și și-a făcut educația primilor 10—12 ani Petru Movilă.

Obârșia Movileștilor era la Hudești, pe Bașeu-Dorohoi. Aici se găsea și curtea lor boierească. Satul cu iazuri și mori, cu case, heleștee și poeni, le aveau în stăpânire cu hrisoave domnești.[7] În anul 1596, Simion Movilă, fiind unul dintre sfetnicii principali ai lui vodă Ieremia Movilă, avea reședință în Suceava, aproape de Curtea domnească și de reședința mitropolitană. În iatacul acestei Curți boierești a început să cunoască lumea, treptat, pruncul și apoi copilul Petru Movilă. Alături de el se găsea totdeauna binecredincioasa sa mamă Marghita Melania, de multe ori și bunica Maria Movilă. Îl purtau în brațe prin cameră, îl lăsau la ușa deschisă să respire aer proaspăt. Altădată îl duceau la gura sobei să vadă „filmul" flăcărilor ce jucau deasupra cărbunilor aprinși. Uneori, era așezat în picioare la geam și vedea în curte „teatrul" celor cunoscuți ai casei, zburdălnicia vitelor în jurul fântânii, alergările cailor, mulțimea și varietatea păsărilor din curte. De multe ori, bunica fiind foarte înaltă, deși cu mâini slăbite, îl înălța în brațe până se atingea de grinzile din tavan. Copilul zâmbea și mișca mereu din mâini, îi plăcea „înălțarea" și dorea să se repete. Tatăl său, Simion, era mai rar pe acasă. Stătea mai mult în mijlocul oștenilor. Așa era slujba. Cu vremea, când a început să vorbească, punea mereu tot felul de întrebări. De câteva ori a fost dus de mamă sau de bunică și „închinat" la cinstitele moaște ale Sfântului Ioan cel Nou, din biserica catedrală „Sfântul Gheorghe" din Suceava. Poate a fost dus și la ruinele bisericii „beizadelelor", construită

---

4 Cf. N. Grămadă, **Biserica din Pătrăuți** în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", an. XXXVI (1960), 3—4, p. 247 și I. Caproș, **Biserica Pătrăuți**, în volumul **Monumente Istorice Bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei**, Iași, 1974, p. 51—52.

5 **Documenta Romaniae Historica**, A. Moldova, vol. XIX, București, 1969, p. 214, doc. 168.

6 Pr. Teodor Bodogae, **Ajutoarele românești la mânăstirile din Sfântul Munte Athos**, Sibiu, 1940, p. 227—230.

7 Vezi Alexandru I. Gonța, **Documente privind Istoria României**. A. Moldova, veacurile XIV—XVII, Ediție îngrijită și prefațată de I. Caprosu, București, 1990, p. 128.

pentru asemenea vlăstare moldoveneşti de Ştefan cel Mare şi Sfânt, dar arsă la un moment dat de turci.

III.

Jocurile cu alţi copii, imaginaţia sa, visurile sale, au fost întrerupte brusc în anul 1600, când toată familia a plecat în pribegie în Polonia, din cauza înaintării fulgerătoare a marelui Mihai Viteazul în Moldova. Au stat în cetatea Cameniţa, de la un timp în condiţii neprielnice şi în calitate de ostateci, până în luna aprilie 1601.

În vremea aceasta, tatăl său Simion Movilă a devenit domnitor al Ţării Româneşti. Este de crezut că doamna Marghita Melania şi copiii n-au însoţit pe noul voievod în Muntenia, nici în a doua parte a domniei sale, 1601 - iulie 1602.

IV.

Începând din anul 1601, când s-au întors acasă din Polonia, copilăria lui Petru Movilă a avut vânt mai bun în Suceava.

Petru Movilă, înzestrat de Dumnezeu cu un spirit pătrunzător şi totodată foarte activ, ni se prezintă toată viaţa ca o icoană fidelă a unei familii pe cât de nobilă, pe atât de religioasă. De regulă, religiozitatea şi în special Ortodoxia era atunci temelia instrucţiunii în familiile nobile din secolele XVI—XVII de la noi. Specialiştii istorici români Nicolae Cartojan şi T.G. Bulat consideră că Petru Movilă era înclinat spre studiu şi meditaţie.[8] S-a observat că Petru Movilă, datorită talanţilor cu care era înzestrat de Dumnezeu, se prezintă în tot cursul vieţii sale ca o persoană ce se ridică deasupra cerinţelor unui om de rând. Încă din copilăria sa „şi-a văzut pe rudele sale lucrând pentru prosperitatea Ortodoxiei".[9] În plus, oamenii care înconjurau pe copilul Petru Movilă în casa părinţilor săi, erau de o religiozitate deosebită şi ei, cu viaţa lor îmbunătăţită, au lăsat o impresie adâncă asupra sufletului său, făcându-l ca să-i imite şi să-şi aducă aminte cu cea mai mare bucurie chiar la maturitate de evlavia lor. Se cunoaşte cazul omului lor de serviciu, din Cameniţa de baştină, care, cu voia lui Dumnezeu şi cu îngăduinţa părinţilor lui Petru Movilă, s-a dus la Suceviţa şi peste un număr de ani s-a călugărit, cu numele de Atanasie.[10]

Acestea „şi mai multe ca acestea", au făcut pe tânărul Petru Movilă un bărbat „ce şi-a iubit Biserica părinţilor săi cu înfocare".[11]

---

8 Nicolae Cartojan, **Istoria literaturii Române vechi...**, Bucureşti, 1980, p. 258—259 şi Toma G. Bulat, **Petru Movilă prinţ de Moldova, apărător al ortodoxismului** (cu prilejul împlinirii a 300 de ani de la Sinodul din Iaşi, 1642—1942, în „Buletinul Institutului de istoria Românilor „A. D. Xenopol", Iaşi, 1941 şi extras p. 4—5.

9 Arhim. Ghenadie Enăceanu, **Meşterul Manole şi Petru Movilă**, Extras din „Biserica Ortodoxă Română", an. VII (1883), Bucureşti, 1882, p. 136.

10 **Ibidem**, p. 136—137.

11 **Ibidem**, p. 140.

Tânărul Movilă a început să învețe primele noțiuni de carte în casa părintească, după obiceiul vremii, prin anii 1602—1607. Și-a început studiile la Suceava cu un dascăl trimis de **Frăția Ortodoxă** din Lvov.[12] Este posibil să fi avut și dascăli localnici, moldoveni. De pildă, Anastasie Crimca, viitorul ierarh, care în anul 1599 era slujitor la biserica domnească din Suceava, între anii 1600—1606, fiind în apropierea Sucevei, la Dragomirna, putea preda limba slavă copilului Petru Movilă, după cum ieromonahul Teodosie Barbovschi a fost dascălul lui Ștefan, fiul lui Petru Șchiopul Voievod.

Ca „manuale" se foloseau anumite texte adecvate, în manuscris sau tipărite, după care se învățau cititul, scrisul, religia etc. De pildă, **Catehismul românesc**, tipărit la Sibiu de Filip Moldoveanul, în anul 1544, **Evanghelia cu învățătură**, tipărită de Zabludov, în 1569, și care avea menirea să întărească sufletește pe toți ortodocșii din Ucraina și Lituania, expuși ca și în vremea lui Petru Movilă prozelitismului romano-catolic.

Pentru un posibil viitor domnitor se impunea să cunoască și **Alexandria**, lucrarea **Varlaam și Ioasaf, Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie**, care se găseau mai demult și în Moldova. La ruși exista o lucrare similară: **Învățăturile cneazului Vladimir Monomahul către fiii săi.**[13]

Pentru învățarea limbii grecești, Petru Movilă a putut avea la îndemână în manuscris o lucrare asemenea aceleia pe care tot un fiu de voievod român o avea în față la timpul său, Pătrașcu, fiul lui Petru Cercel, pe care notificase: „Gramatica smeritului Pătrașcu, fiul domnitorului a toată Mareavlahie Petru Cercel".[14]

V.

Învățătura de carte pe care a început-o Petru Movilă în cadrul familiei la Suceava, a fost întreruptă în a doua jumătate a anului 1607, când a pornit în pribegie împreună cu cneaghina văduvă Marghita Melania și cu frații Gavril, Ioan și Moise. Prin Țara Românească și Transilvania, în 1608, ei au ajuns în Polonia. Au găsit binevoitor adăpost la Zolkwa, domeniul hatmanului Stanislav Zolkiewski. De acum înainte, Petru Movilă se va bucura de tutela cancelarului Stanislav Zolkiewski. Acesta este prezentat de istorici ca un adevărat creștin, cu simț de dreptate și de onestitate.

Începând cu anul 1608, în Polonia, se crede că tânărul Petru Movilă, împreună cu fratele său Gavril, a continuat studiile începute la Su-

---

12 Ștefan S. Gorovei, **Petru Movilă. Contribuții**, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", an. LXII (1981), 10—12, p. 706 și G. Bezviconi, **Contribuții la Istoria relațiilor româno-ruse**, București, 1962, p. 52.

13 Vezi Mihai Țânțar, **Au fost cunoscute „Învățăturile lui Neagoe Basarab..." la Curtea domnească din Suceava?** în „Suceava". Anuarul Muzeului Județean, VI—VII, Suceava, 1979—1980, p. 287—291 și Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, **Istoria Bisericii Ortodoxe Române**, vol. 1, București, 1980, p. 495.

14 Cf. D. Russo, **Studii istorice greco-române. Opere postume**, tom. II, București, 1939, p. 527.

ceava, tot cu un profesor de la **Frăţia Ortodoxă** din Lvov. A fost produsul aceleiaşi ambianţe şi spiritualităţi, sub a cărei influenţă s-au format şi rudele sale mai apropiate sau mai îndepărtate, Grigore Ureche, Miron Costin.

Melania Marghita, ca o nouă mamă de fraţi Macabei, depunea toate eforturile să-şi crească odraslele în Ortodoxie, să păstreze cu fidelitate „obiceiurile părinteşti..."; „porunca legii, care s-a dat părinţilor noştri".[15] La 7 august 1614, binecredincioasa şi înţeleapta cneaghină, din localitatea Dziedzilama, scria Frăţiei din Lvov şi solicita insistent să primească asigurări asupra Ortodoxiei profesorilor care instruiau pe fiii săi, între care era şi Petru Movilă.[16]

Într-un Pomelnic al mitropoliţilor Kievului se menţionează că Petru Movilă a studiat şi la şcoala Frăţiei Ortodoxe din Lvov. Aici şi-a consolidat credinţa ortodoxă.[17] Această Frăţie se găsea în situaţia privilegiată de „stavropighie" a Patriarhiei ecumenice din Constantinopol. Sunt specialişti care afirmă că Petru Movilă, în Polonia, a urmat şi **Academia zamosciană,** cea lăudată şi recomandată de Stanislav Zolkiewski şi fiului său Jan. Faptul acesta este menţionat de Petru Movilă în prefaţa **Triodului,** tipărit în anul 1631, când îşi mărturiseşte recunoştinţa faţă de Ioan Zamoiski, atunci decedat, închinând această lucrare fiului său Toma Zamoiski, care avea demnitatea de cancelar al regatului polon. În aşezământul de la Zamosc se preda în limba latină. Arhimandritul Petru Movilă scrie în prefaţa amintită că „Academia Zamoiska a adus mult folos şi propăşire chiar neamului nostru (adică ortodocşilor din Polonia), pentru că nu puţini oameni învăţaţi şi folositori Bisericii noastre au ieşit de acolo".[18]

VI.

După terminarea studiilor, Petru Movilă a primit indigenatul de cetăţean polon în anul 1617, conform cu obiceiul nobililor poloni, ca tinerii nobili după terminarea studiilor să intre în casa vreunui magnat, pentru a învăţa arta militară şi manierele nobile. Petru Movilă a intrat în casa lui Zolkiewski, care-i oferise tutela încă de când venise în Polonia. În calitate de **copil de casă** al nobilului Zolkiewski, Petru Movilă participă mai târziu la lupta de la Ţuţora, din 1620. A avut prilejul să-şi însuşească meşteşugul armelor, să devină oştean de frunte, **comandant subaltern** în armata polonă. După ce se călugăreşte în anul 1627, o parte din disciplina pe care o dobândise în calitate de oştean o duce în oastea lui Hristos, între confraţii din chinovie.

---

15 **II Macabei** VII, 24 şi 30.

16 Vezi **Documente privitoare la Istoria Românilor,** culese, adnotate şi publicate de Ioan Bogdan..., vol. II, 1601—1640, urmare la Colecţia lui Eudoxiu Hurmuzachi, Suplimentul II, vol. II, Bucureşti, 1895, p. 378—388.

17 V. Asconcenski, **Kievul cu cea mai veche şcoală şi Academie,** Kiev, 1856, p. 108.

18 P. P. Panaitescu, **Contribuţii la Istoria culturii româneşti** Bucureşti, 1971, p. 285—287.

La Ţuţora, armata poloneză luptă alături de moldoveni împotriva turcilor ajutaţi de tătari. Frontul antiotoman era sub conducerea hatmanului Stanislav Zolkievski, însoţit de discipolul său Petru Movilă, iar armata inamică era condusă de Iskender, paşa de Silistra. Ai noştri erau pe câmp în vechile şanţuri de la 1595, pe care le-au înnoit acum. Pe data de 18 septembrie s-au ivit pe creasta dealului turcii şi tătarii. În 19 septembrie a fost lupta cea mare. Duşmanii trăgeau cu săgeţile „încât se întunecaseră lumina soarelui". Cancelarul a poruncit ca nimeni să nu părăsească tabăra. Înfrângerea a început în acea zi când polonii şi moldovenii au ieşit din şanţuri. Au plecat tainic din tabără voievodul Moldovei Gaşpar Graţiani şi comandanţii poloni Kalinovschi şi Kareki.

În iureşul luptelor, hatmanul Zolkiewski s-a răzleţit de trupe; l-au urmărit tătarii şi unul dintre ei, alergând în goană i-a retezat capul dintr-o lovitură.

Petru Movilă a scăpat cu greu din încăierare, mergând cu un grup de oşteni în Polonia, prin Moghilev. Lupta a fost pierdută.[19]

După rânduiala din armata Poloniei, Petru Movilă a trecut sub conducerea şi veghierea octogenarului Carol Hodkievicz, mare hatman.

În pofida eşecurilor temporare, consecinţele pozitive ale eforturilor româneşti şi polone erau pe termen lung. A urmat războiul de la Hotin, din 1621, de o parte, comanda o avea octogenarul Carol Hodkievicz şi de partea inamică se găseau turcii sub conducerea sultanului Osman II. Biruinţa a fost ilustrată în asediul eşuat al cetăţii Hotinului de către întreaga oaste turcească. Radu Mihnea a fost acela care a mijlocit pacea, stipulându-se expres libertatea internă a Moldovei, interdicţia de a înlocui domnii ţării cu paşale.

Petru Movilă, participând activ la luptă, spera că Moldova să nu fie pustiită de ostaşii poloni şi mai ales de cazaci. A intervenit în acest sens în faţa comandantului său, asigurându-l de fidelitatea confraţilor săi. A fost ascultat, aşa cum se întâmplă în vreme de război. La puţină vreme după aceasta, Carol Hodkievicz a căzut victimă la Hotin unei epidemii şi a decedat.

Încheierea tratativelor de pace a avut loc în ziua de 9 octombrie 1621.

Petru Movilă luând cunoştinţă de concluziile „dietinelor" de la Wisnia, că în lupta de la Hotin el „nu puţin a slujit Republicii...", răspundea: „Am lucrat din dorinţa de a sluji Patria împotriva sultanului Osman, imperatorul turcesc, principalul inamic al acestei Patrii şi al întregii Creştinătăţi".[20]

În vremea campaniei de la Hotin, unul dintre camarazii lui Petru Movilă a găsit undeva un **Tetraevanghel** ferecat şi l-a luat ca drept pradă de război. L-a răscumpărat Petru Movilă, pentru că era dania lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, făcută bisericii din cetatea Hotinului, operă a

---

19 G. B. Montalbani, **Fragmente despre Gaşpar Graţiani**, în **Călători străini despre ţările române**, vol. IV, Bucureşti, 1972, p. 472 şi 548.
20 Arhim. Ghenadie Enăceanu, **op. cit.**, p. 178—179.

ierodiaconului caligraf Teodor Mărişescu de la Neamţu, din 1493. Mai târziu, a dăruit acest sfânt odor mânăstirii Pecersca din Kiev, făcând însemnarea: „unde şi trupul meu se va odihni până la obşteasca Înviere".[21]

VII.

La 15 octombrie 1622, regele Poloniei Sigismund al III-lea îl recomanda marelui vizir al Porţii Otomane, pentru domnia Moldovei, pe „Petrus Mohyla, valachiae", ca „un tânăr cu suflet ales şi demn de virtuţile strămoşilor săi".[22]

La data aceasta, fostul oştean nu mai era dispus să fie voievod nici la Iaşi, nici la Bucureşti. Spre sfârşitul anului 1621 sau în prima parte a anului 1622, Petru Movilă a părăsit viaţa militară, a lăsat grijile lumii în general şi a dat urmare unui îndemn lăuntric care se poate exprima prin cuvintele liturgice pe care le rostesc slujitorii bisericeşti în altar, încet, în vremea cântării la strană a imnului Heruvic: **„toată grija cea lumească să o lepădăm"**. Simplu, liniştit, s-a aşezat cu traiul, pentru o bucată de vreme, la modestul domeniu **Rubejovca** din apropierea Kievului. La 15 august 1622, pentru prima dată în viaţa lui de până acum,[23] sorbea farmecul duhovnicesc de la hramul Lavrei Pecersca-Kiev.

Dacă Petru Movilă ar fi vrut să fie domnitor, până la data aceasta era. El a împrumutat bani şi a ajutat pe fratele său Gavril, când era voievod al Ţării Româneşti să poată da la timp tributul pentru turci. Oare pentru sine nu putea să împrumute bani şi să plătească tributuri mari spre a fi voievod? Hotărârile turceşti de a nu se mai numi Movileştii domnitori, s-au schimbat cu vremea. Putea să mai aştepte. De pildă, Miron Moghilă Barnovschi a ajuns domnitor în Moldova, cum menţionează cronicarii „dând şi cuvenitele daruri". Iar Moise Movilă, fratele său, de asemenea, a ajuns domnitor la Iaşi, făcând împrumuturi şi de la patriarhul Chiril Lucaris pentru a putea plăti birurile la turci. Petru Movilă n-a voit să fie domnitor în felul acesta. Se ştia public că „domnia ţării Moldovei se dă de turci la oameni ca aceia care făgăduiesc mai mulţi bani. Drept urmare, domnii nu dau măsurat tribut sau haraci ca mai demult, ei se silesc a da toate veniturile ţării pe seama cămării otomaniceşti, a se oşti pentru turci asupra creştinilor şi a lăsa pe tătari să umble după voia lor prin ţară".[24]

Cercetătorii au privit diferit plecarea din lume a fostului oştean Petru Movilă: „Busola vieţii lui sufleteşti se schimbă";[25] „. . . după

21 Astăzi **Tetraevanghelul** a ajuns şi se păstrează la Biblioteca de Stat din München (Vezi **Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare**, Bucureşti, 1958, p. 404—406).

22 Apud St. S. Gorovei, **op. cit.**, p. 708—709.

23 Arhim. Ghenadie Enăceanu, **op. cit.**, p. 162; Nicolae Mateescu, **Petru Movilă. Mitropolitul Kievului**, 1596—1646, Bucureşti, 1896, p. 50 şi Mitropolitul Irineu Mihălcescu, **Petru Movilă şi Sinodul de la Iaşi**, în „Mitropolia Moldovei", an XVIII (1942), 12, p. 481.

24 Gheorghe Şincai, **Cronica Românilor şi a mai multor neamuri . . .**, Ediţia a II-a, tom. III, anii 1614—1739, Bucureşti, 1886, p. 9.

25 Mitropolitul Irineu Mihălcescu, **op. cit.**, p. 283.

expediţia de la Hotin, alte gânduri îl stăpânesc pe Petru Movilă, gânduri de călugărie", fiind acum „atras de viaţa monahală".[26] Este şi o opinie mai explicită a părintelui profesor Teodor Bodogae: „... ceea ce istoricii au numit drumul Damascului pentru Pătraşcu-vodă, drumul pe care-l constituie cele cinci pelerinagii îndelungate pe care le face de la moşia sa principală Rubejovca în fiecare an, între 1622 şi 1627, la Sântă-Maria Mare, în vestitul centru de evanghelizare şi culturalizare a Rusiei şi Ruteniei, care era Lavra Peşterilor din Kiev..., s-a lăsat cucerit de evlavia şi liniştea sufletească pe care le mai trăise odată atât de fericit în copilăria sa din preajma impresionantelor scene din pictura Suceviţei şi a emoţionantelor întâmplări de la Sfântul Ioan din Suceava".[27]

Întrucât plecarea din „lume" a viitorului mitropolit Petru Movilă este crucială în viaţa prinţului moldav, de cea mai mare importanţă în viaţa lui de acum înainte, redăm definiţia total cuprinzătoare a acestui moment, pe care are bucuria s-o semneze şi ostenitorul acestor pagini. Este vorba de o formulare a monahului arhimandrit Filaret Scriban, care a ajuns cu vremea arhiereu titular. Acest prelat a urmat cursurile Academiei movilene din Kiev, s-a călugărit acolo, a fost hirotonit ierodiacon şi apoi ieromonah, între anii 1839—1842, a dobândit acolo titlul academic de „magistru", **a cunoscut la faţa locului tradiţia cu privire la viaţa şi opera marelui înaintaş,** a intuit şi a redat faptul, ca nimeni altul până la el, că Sfântul Petru Movilă „... s-a deosebit prin vitejia sa în războiul de lângă Hotin. **Protimisind în urmă mai mult slujirea lui Hristos decât a lumii, el s-a tras la Kiev, unde s-a şi călugărit"** în anul 1627. Protimisind, cuvânt vechi în limba română, înseamnă **a prefera, a da precădere.**

Acum, putem spune că fostul oştean de până mai ieri a luat aminte cu toată evlavia şi a dat urmare cuvintelor Domnului nostru Iisus Hristos: „Oricine a lăsat fraţi sau surori sau tată sau mamă sau femeie sau ţarini sau casa pentru numele Meu, însutit va primi şi viaţa veşnică va moşteni".[28]

Încă din această vreme începe să prindă contur mărturisirea pe care Petru Movilă o face în Testamentul său înainte de a-şi da sufletul în mâna lui Dumnezeu, în 1646: **„... eu, tot ce am avut şi chiar pe mine m-am sacrificat pentru lauda lui Dumnezeu şi slujirea lui".**

Acum, Petru Movilă porneşte pe „calea cea strâmtă", pe „calea Domnului", cu adevărat.[29] El dă ascultare îndemnului făcut de Mântuitorul: „Intraţi pe poarta cea strâmtă, că largă este poarta şi lată este calea care duce la pieire... şi strâmtă este poarta şi îngustă este calea care duce la viaţă şi puţini sunt cei care o află".[30]

Pe calea cea strâmtă se călătoreşte împreună cu Iisus Hristos: **Calea, Adevărul şi Viaţa.** Sfinţii Părinţi bisericeşti ne îndeamnă: „Mergi

26 Pr. Niculae M. Popescu, **op. cit.**, p. 20.
27 Pr. Teodor Bodogae, **Un capitol din relaţiile româno-ruse: Mitropolitul Petru Movilă**, în „Revista Teologică", an. XXXVI (1946), 9—10, p. 405.
28 **Matei** XIX, 29.
29 **Fapte** XVIII, 25.
30 **Matei** VII, 13—14.

pe calea cea dreaptă şi netedă..., fără piedici, căci nu este nici aspră, nici spinoasă".[31]

Şi de Dumnezeu iubitorul Petru Movilă va arăta din experienţa nevoinţelor proprii că omul are fire de sine stătătoare şi faptele bune se cuprind în împlinirea poruncilor dumnezeieşti şi prin împreună lucrarea minţii şi voii sale, din dragoste faţă de aproapele.[32]

„Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Lui...!".[33] Prin sfinţii care sunt pe pământul Lui, „minunată a făcut Domnul toată voia întru ei".[34]

VIII.

În toamna anului 1627, singuratecul de la Rubejovka s-a călugărit în Lavra Pecerska. A fost ales arhimandrit-stareţ, recunoscut în această înaltă demnitate monahală bisericească de regele Poloniei, apoi hirotonit şi hirotesit, iar nu peste mult timp are titlul de exarh dat de Patriarhia Ecumenică din Constantinopol.

S-a produs hotărârea aşteptată în sufletul lui Petru Movilă. Cinci ani de zile a meditat asupra schimbării „carierii" sale „din nobil în monah, din apărător cu arma al Creştinismului în luptător spiritual al Ortodoxiei".[35]

Pleacă la hramul Lavrei Pecerska din Kiev şi nu se mai întoarce la Rubejovka. Devine rob întru Domnul, rodul duhovnicesc al uceniciei sale la îmbunătăţitul mitropolit Iov al Kievului, la înţeleptul stareţ Zaharia Copâstenski de la Pecerska, de curând trecut la cele veşnice. Cercetarea Lavrei de până acum, legăturile duhovniceşti, frăţeşti cu cei doi amintiţi mai sus, întăresc înclinarea aproape înnăscută spre viaţa monahală a lui Petru Movilă. Cinci ani de zile îşi pregăti mintea şi inima pentru a se închina total Domnului, spre a se călugări. Cunoscut de ortodocşi şi chiar de eterodocşi ca un bărbat „curat, temător de Dumnezeu, ascultător şi înţelept, liturgic şi sacramental", s-a răstignit cu faţa la pământ în biserica mare a Lavrei, făcând jurăminte Domnului de a respecta în viaţa sa creştină şi sfaturile evanghelice, cele trei voturi monahale: ascultarea necondiţionată; fecioria sau castitatea şi votul sărăciei de bună voie.

După călugăria piosului Petru Movilă, zorile sfinţeniei se făceau vizibile duhovniceşte la orizontul vieţii sale, înaitând spre ţinta mântuirii.

Spre bucuria şi folosul Ortodoxiei, care are nevoie în orice epocă de sfinţi, Petru Movilă, „din primii ani de călugărie la Pecerska şi până în ultimul moment, a purtat tainic pe sub hainele obişnuite, cămaşa pocăinţei, din păr aspru. Avea acest veşmânt al nevoinţelor ascetice, cu nasturi mici, mari, care lăsau pe trup uneori umflături, era căptuşită

---

31 **Păstorul lui Herma**, trad. de pr. Matei Pâslaru, în vol. II, **Scrierile părinţilor apostolici**, Chişinău, 1928, p. 237—238.

32 **Mărturisirea Ortodoxă** a mitropolitului Petru Movilă, tălmăcită de arhim. Filaret Scriban, prima ediţie, Mânăstirea Neamţu, 1844, p. 46 şi 251.

33 **Psalmul** LXVII, 36.

34 **Psalmul** XV, 3..

35 Arhim. Ghenadie Enăceanu, **op. cit., pag. 184.**

aceasta de jur împrejur cu acești bumbi!" Dacă cineva s-ar fi uitat bine asupra ei ar fi putut spune că este făcută numai din nasturi. Scumpi sunt acești nasturi. Cerul însuși îi are la mare preț, când se oferă în schimbul lor. „Cine nu recunoaște că și nasturii sunt scumpi, când însuși Domnul așa de scump îi plătește... Nu erau goi acești nasturi, aveau pietre... Când avea asupra-i platoșă și cămașă de pocăință era socotită drept platoșă". În timpul rugăciunii lacrimile pocăinței scurse încetișor pe cămașă „treceau drept perle". Avea veșmântul acesta și petlițe, „un brâu de fier cu dinți ascuțiți..." Betlițele au durat mult fiindcă erau bine cusute de veșmânt, o petliță era petrecută peste alta. Uneori veșmântul acesta se umplea de praf, când în miez de noapte, Petru Movilă făcea metanii, nu odată având șiroaie de lacrimi pe obraz. Nu mai număr primii ani de călugărie consacrați diferitelor obediențe...". Când adesea celebra sfinte slujbe în săptămâna primă din Postul Mare și în Săptămâna Patimilor, „timp de trei zile ajuna total, nu mânca nimic...".[36]

Trebuie să se cunoască faptul că marele poet român contemporan Ioan Alexandru, aflând despre aceste nevoințe ale mitropolitului Petru Movilă, a căzut într-o adâncă și binevenită venerație, l-a cinstit cu dragoste mare pe nevoitorul român și, în plină teroare comunistă românească, a mărturisit public: „Am citit și recitit cu o mare bucurie în suflet această capodoperă de suflet românesc datorată unui străin (Iosif Kalimon), asupra unei conștiințe creștine românești, Petru Movilă, Mitropolitul Kievului. Această **Plângere** fericită, strămoșească a **Cântării României** de mai târziu... este cel mai convingător text asupra sufletului vieții interioare a marelui nostru compatriot, piatră de hotar în istoriografia noastră asupra acestui uriaș smerit ierarh din viața noastră... Imaginea ce, sunt sigur, va deveni clasică, însă, asupra lui Petru Movilă, de acum înainte, este cea referitoare la nevoințele călugărului ajuns mitropolit, ce ne trimit cu gândul la cingătoarea de cuie a contemporanului său, fizicianul Pascal... Imaginea este extraordinară, pentru că pătrunde în viața intimă a mitropolitului, îmbrăcat falnic în veșmânt de purpură imperială pe dinafară, la vedere, iar la nevedere, pe ascuns, corpul său cuprins în sac aspru ca Ioan Botezătorul, era chinuit, era topit de votul sărăciei, al nevoințelor pustnicești. Mitropolitul continuă să fie călugărul moldovean pe urmele nevoințelor lui Daniil Sihastru, știindu-se pe cruce zi de zi.

Trebuie să vedem în acest fragment de unde vine admirația celor ce trăiau la Kiev în preajma smeritului păstor ce s-a făcut domn oilor sale. Marele cărturar... umblă îmbrăcat în taină în straiul profeților și asceților, al marilor ctitori ai Ortodoxiei de-a lungul celor două milenii de creștinătate.

Atmosfera de sfințenie și evlavie ce era viața Kievului în anii păstoriei mitropolitului nostru, transpare din acest poem-plângere, la întreținerea și extinderea căreia evlavia sa a contribuit prin jertfa de sine.

---

36 Vezi Panegiric la moartea lui Petru Movilă, trad. cit., p. 22—23.

Sfinţenia monahală, atât de cinstită de Gogol şi Dostoievski mai târziu, a trecut şi a rodit şi în straiul de purpură, în corpul slujitor al lui Petru Movilă, acest înaintemergător al lui Paisie cel Mare de la Neamţu".[37]

Mitropolitul Petru Movilă a avut **vocaţie** pentru a fi smerit călugăr, mare ierarh şi sfânt mult luminător. Din faptele sale ascetice, fapte creştineşti în general, din credinţa sa puternică ortodoxă şi din speranţa neîndoielnică, ne dăm seama că a avut vocaţie pentru toate acestea. A avut predispoziţie sufletească pentru viaţa monahală, pentru viaţa sacerdotală. Această vocaţie se exterioriza printr-o anumită înclinaţie, prin aspiraţie şi atracţie spre cele sfinte.

În acelaşi timp, a îmbinat armonios calităţile evanghelice ale **Mariei** şi ale **Martei,** după cum vom vedea din toate ostenelile depuse în anii de conducere a Lavrei Pecerska.

Deşi era numai arhimandrit stareţ la Pecerska, avea planuri bogate pentru întărirea Ortodoxiei şi a început să pună în lucrare aceste planuri „cu stăruinţă şi pricepere". Îl ajuta în această privinţă şi renumele său câştigat până la această dată, numele bun al Lavrei Pecerska, starea de stavropighie a mânăstirii, calitatea de exarh al Patriarhiei Ecumenice, averile chinoviei şi averile proprii, care prin votul monahal al sărăciei erau de fapt şi acestea ale mânăstrii.

În anul 1628, egumenul Petru Movilă a împiedicat cu tot curajul, încercările arhiepiscopului Meletie Smotriţki de a introduce în Biserica Ortodoxă un Catehism colorat catolic. Petru Movilă s-a străduit, când a fost cazul, „să întărească disciplina" printre monahii din Lavra Pecerska.

A pus în bună rânduială tiparniţa Lavrei şi a editat multe cărţi liturgice şi ascetice. În anul 1631 a înfiinţat colegiul care va sta la baza Academiei movilene. S-a ocupat cu tipărirea unor lucrări în folosul tinerilor în special. Se întreba: „Ce preţ are învăţătura fără evlavie, fără bună creştere, fără morala, care netezeşte asprimile sufletului şi-l îmbunează?".[38]

După viziunea unui sfânt, îi dă mai multe sfaturi fratelui său Moise, care ajunge domnitor la Iaşi, în anul 1631:

„. . . Dator eşti nu numai să ai grijă de tine, ci şi să aduci folos supuşilor, să te ocupi nu numai de cele politiceşti, ci şi să te deprinzi întru cele duhovniceşti, să te îngrijeşti nu numai de cele lumeşti, ci şi de cele dumnezeieşti, nu numai să stăpâneşti, ci să fii pildă pentru supuşi".[39]

În anul 1633, în Mitropolia „Kievului, Haliciului şi a toată Rusia" are loc un eveniment providenţial prin urmările lui benefice. Este ales arhiepiscop şi mitropolit cel care de şase ani de zile se nevoia întru Domnul şi conducea în acelaşi timp vestita mânăstire Pecerska, arhiman-

---

37 Ioan Alexandru, **Început de imn pentru Petru Movilă**, în „Mitropolia Ardealului", an. XXXIII (1988), 1, p. 32.

38 Pr. Niculae M. Popescu, **op. cit.** p. 22.

39 Prefaţa Triodului înflorit, tipărit la Kiev în anul 1631, Traducere în limba română de G. Mihăilă, în **Contribuţii la istoria culturii şi literaturii române vechi,** Bucureşti, 1972, p. 194—195.

dritul stareț, prea cuviosul Petru Movilă. Alegerea a fost recunoscută canonic-bisericește de patriarhul ecumenic Chiril Lucaris, la începutul lui aprilie 1633. Regele țării, Vladislav, a întărit alegerea la 12 mai 1633. Arhipăstorul Ieremia Tissarovski, exarh al Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, cel mai vechi ierarh la acea dată în partea locului, împreună cu alți episcopi, l-au hirotonit arhiereu pe arhimandritul Petru Movilă, la 28 aprilie 1633, în catedrala „Adormirea Maicii Domnului" din Lvov, numită de „Volosskaia țerkov". Kievul îl primi cu alai împărătesc la 5 iulie 1633, când a și fost înscăunat arhipăstor canonic al Kievului, Haliciului și a toată Ucraina[40] în catedrala „Sfânta Sofia".

De acum înainte, munca mitropolitului Petru Movilă pentru Biserică nu cunoaște odihnă și piedicile pentru întărirea Bisericii Ortodoxe le înlătură cu hotărâre și înțelepciune. Urmărea, între altele, prin tipografie, prin școală, luminarea poporului ucrainean. Se întemeiau organizații noi, asociații de preoți sau de mireni pentru apărarea credinței celei drepte. Se înființau sub conducerea Bisericii spitale aducătoare de sănătate. Încep să se tipărească cărți bine documentate pentru apărarea Ortodoxiei. A sprijinit înființarea tipografiilor în Țara Românească și în Moldova, întemeierea colegiului vasilian de la Iași, indirect, prin Muntenia, și tiparnița de la Alba Iulia din Transilvania. Cele spuse eparhioților săi în Prefața **Antologhionului** tipărit la Kiev în anul 1636, considerăm că erau adresate și strămoșilor noștri din prima jumătate a veacului al XVII-lea: „eu v-am ajutat, vă ajut și până la sfârșitul vieții mele nu voi înceta a vă ajuta (cu cărți, cu profesori)". De la Kiev noi am primit atunci **Cazania** din 1637, **Lexiconul** slavo-rus al lui Pamvo Berânda din 1627, **Triodul-Penticostar** din 1640, **Liturghierul** din 1637 și 1639, **Acatistierul** din 1636, **Apostolul** din 1630, **Psaltirea** și **Ceaslovul** din 1643, **Molitvelnicul** din 1646 și altele.

De reținut, după P. P. Panaitescu, că în viziunea mitropolitului Petru Movilă, tipografia și colegiul, de pildă, nu trebuiau să fie numai mijloace de instruire, ci și centre de propagare, de misiune. Cărțile tipărite în limba slavă în Țara Românească erau destinate, cel puțin o parte, și au și ajuns la slavii ortodocși din sudul Dunării.

Mitropolitul Petru Movilă, după ce a sprijinit pe domnitorul Vasile Lupu să înființeze cunoscutul colegiu de la Iași, propunea țarului de la Moscova să trimită și acolo un număr de profesori bine instruiți. S-au trimis profesori și au desfășurat la Moscova o activitate bogată, introducând pentru studiu în rândul studenților și literatura latină. Aceștia au făcut operă de precursori ai reformelor lui Petru cel Mare.

Pentru greci, în special, la timpul cuvenit, sfântul mitropolit Petru Movilă, prin **Mărturisirea Ortodoxă**, a codificat definitiv învățătura Bisericii Răsăritului.

---

40 Arhim. Ghenadie Enăceanu, **op. cit.**, p. 241—242 și Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, **Istoria Bisericii Ortodoxe Române**, vol. 2, București, 1981, p. 35—36.

Reformele movilene din Ucraina priveau nu numai pe localnici, ci Ortodoxia în general.[41]

În eparhie, mitropolitul Petru Movilă, pentru întărirea disciplinei şi a vieţii religios-morale a clerului său, a instituit vicari, unul pentru Ucraina şi altul pentru Bielorusia-Lituania, precum şi protopopi.

În fiecare an se convoca „soborul" de protopopi şi preoţi pentru a lua diferite hotărâri privitoare la bunul mers al treburilor bisericeşti. S-a organizat şi un „consistoriu" alcătuit din monahi învăţaţi pentru cercetarea şi judecarea abaterilor clerului, când era cazul.[42]

Considerăm că sfântul mitropolit Petru Movilă, încă din perioada **Rubejovka,** cunoştea existenţa **Patericului-Pecerska,** circulând în manuscrise printre călugării îmbunătăţiţi. Pentru folosul duhovncesc al tuturor, în anul 1635 a dispus şi s-a tipărit această lucrare filocalică: **Patericul sau descrierea vieţilor sfinţilor din Kiev... întru proslăvirea Bisericii Ortodoxe şi întru pilda şi îndrumarea tuturor fiilor ei.**

Să luăm aminte. În acest Pateric se întâlnesc trei sfinţi care au devenit model şi pentru viaţa monahului şi apoi ierarhului Petru Movilă. Chiar în Patericul clasic din perioada patristică se întâlneşte viaţa monahului îmbunătăţit de 85 de ani, ce încă purta „haina lui cea de piele şi veşmântul cel alb de păr şi încălţămintele cele de coajă de finic...".[43]

Fericitul Teodosie, începătorul vieţii de obşte la Pecerska, încă de când era în lume „a început să trăiască întocmai ca un mare nevoitor". Fiind în slujba unui mare bogătaş, la petreceri, când servea la mese, era îmbrăcat somptuos, dar pe sub aceste haine „a început să poarte un lanţ de fier, fixat pe corp. Avea uneori din cauza aceasta unele rane pe corp, dar nu spunea nimic nimănui despre aceasta". Venit la vârsta de 23 de ani la Kiev, în peşterile de pe malul Niprului, la sfântul Antonie, a devenit apoi stareţ al Lavrei. „Cu asprimea nevoinţelor întrecea pe toţi. Haina lui era o cămaşă aspră de pocăinţă, îmbrăcată direct pe trup... la rugăciuni aproape totdeauna plângea... făcea metanii până la pământ".[44] Alt părinte îmbunătăţit de la Pecerska, chiar în vremea când era simplu mirean, acasă, îmbrăcat uneori în haine somptuoase de sărbătoare, avea tainic, pe trup „o centură din lanţ de fier". După vârsta de 23 de ani, când a început viaţa sa monahală la Pecerska, „a rămas totdeauna smerit cu inima, sărac după înfăţişare, dar cu asprimea nevoinţelor îi întrecea pe toţi. Haina lui era cămaşă aspră de pocăinţă, îmbrăcată direct pe trup...". La rugăciune aproape totdeauna plângea, „îşi pleca genunchii şi făcea metanii până la pământ".[45] Alt monah de la Pecerska, numit din botez Cerni, în monahism se numea Isakie. În viaţa

41 P. P. Panaitescu, **L'Influence de l'oeuvre de Pierre Mogila archevêque de Kiev dans les Principautés roumaines** Extras din „Mélanges de l'Ecole Roumaine en France", Paris, V, 1926, p. 8—9 şi G. Bezviconi, **Contribuţii la Istoria relaţiilor româno-ruse...**, Bucureşti, 1962, p. 77.

42 Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, **op. cit.**, vol. 2, p. 35—36.

43 **Patericul** care cuprinde în sine Cuvinte folositoare ale sfinţilor bătrâni, Alba Iulia, 1990, p. 23.

44 **Patericul Lavrei Pecersca,** cu o prefaţă de arhim. Paulin Leca, trad. de pr. Gh. Roşca, Bucureşti, Editura Anastasia, 1995, p. 13—43.

45 **Ibidem**, p. 29—43.

lumească fusese foarte bogat. A dat totul la săraci, s-a călugărit și s-a nevoit, ducând viață aspră „îmbrăcat în cămașă de pocăință".[46]

Un caz asemănător monahului și apoi mitropolitului Petru Movilă este cneazul Svetoșa de Cernigov, care se călugărește la Pecerska, primind numele de Nicolae. El, „părăsind domnia și cinstea și slava și puterea a venit în Mânăstirea Pecerska și s-a făcut monah, purtând apoi toată viața cămașă de pocăință".[47]

Având în vedere viața sa duhovnicească și a multor confrați, mitropolitul Petru Movilă scria în Prefața unui Triod tipărit la Kiev în anul 1640: „Fiind creat omul din trup și suflet, necesită altă hrană pentru corp și alta pentru suflet; există deci pâinea pentru trup și este o pâine pentru suflet, asemenea manei cerești, sfânta rugăciune...".

Pentru a avea atât el, cât și toți arhipăstoriții săi suficientă hrană pentru suflet, mitropolitul nostru a tipărit **Omiliile Sfântului Macarie Egipteanu**, la Kiev, în anul 1632; **Capitolele parenetice ale lui Agapet**, Kiev, 1628; **Așezămintele ascetice ale avvei Dorotei**[48] și altele.

În biblioteca mitropolitului Petru Movilă existau scrieri din opera Sfântului Vasile cel Mare, Tertulian, sfinții Atanasie al Alexandriei, Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, ale lui Dionisie Pseudoareopagitul, Sfinții Ioan Damaschin și Maxim Mărturisitorul, precum și lucrări ale scriitorilor antici, ale istoricilor bizantini, poloni, italieni... avea manuscrise vechi cu muzică bizantină.[49]

Pentru buna păstrare, mărturisire și apărare a Ortodoxiei, pentru zidirea sufletească continuă a tuturor arhipăstoriților săi, pentru a se exercita corect cultul sfinților în Biserica Răsăritului, mitropolitul Petru Movilă a început să pregătească un corpus hagiografic, în vederea traducerii din nou a colecției **Viețile sfinților** din limba greacă, după cunoscuta operă a lui Simeon Metafrastul. Numai moartea prematură l-a împiedicat să lucreze mai departe pentru pregătirea acestei ediții atât de necesare Bisericii Ortodoxe din Ucraina.[50]

Tot pentru nevoile duhovnicești ale arhipăstoriților, mitropolitul Petru Movilă intenționa să tipărească o nouă ediție a Bibliei. În acest scop, eromonahul gravor de la Kiev, Ilia, pregătise deja 400 de gravuri, gata pentru tipar. Ca și Viețile Sfinților, nici această ediție a Bibliei nu s-a tradus în fapt.

Opera capitală a mitropolitului Petru Movilă este **Mărturisirea Ortodoxă**. Gândul de a scrie atunci această lucrare, redactarea și prezentarea ei la un sinod, Kiev 1640 și la Iași în 1642, publicarea și răspândirea acestei cărți, împreună cu viața sa ascetică, pledează pentru canonizarea ierarhului nostru.

---

46 **Ibidem**, p. 85.
47 **Ibidem**, p. 113—121.
48 Pr. Teodor Bodogae, **Din Istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani**, Sibiu, 1943, p. 96.
49 Cf. Gheorghe Bobână, **Idei și tendințe umaniste în activitatea și opera lui Petru Movilă**, în **Un veac de aur în Moldova (1643—1743)**, Chișinău — București, 1996, p. 32 și Marcu Beza, **Documente românești în Arhive străine**, în „Magazin istoric", an. II (1968), 10, p. 66.
50 Gh. Bobână, **op. cit.**, p. 22.

Chiar de la începutul arhipăstoririi sale — 1633 şi ulterior, Mărturisirea de credinţă a fost mereu precedată şi mereu însoţită de fapte cotidiene de apărare a Ortodoxiei, ocazii care se iveau mereu din cauza prozelitismului romano-catolic, uniat şi protestant în acelaşi timp. Sfântul mitropolit Petru Movilă, ca şi în domeniul trăirii vieţii creştine, şi în cel al credinţei a avut un CREZ de la care nu s-a abătut niciodată şi aceasta îl recomandă pentru canonizare:

„ÎN SFÂNTA CREDINŢĂ, ÎN CARE EU M-AM NĂSCUT, M-AM EDUCAT ŞI CU NEVREDNICIE, DAR CU VOIA ŞI DARUL LUI DUMNEZEU, PORT TREAPTA DE MITROPOLIT, ÎN ACEASTĂ CREDINŢĂ TERMINÂND VIAŢA MEA, DORESC SĂ PRESTAU ŞI ÎNAINTEA MĂREŢIEI DOMNULUI MEU!"[51].

După Brest-Litovsk, în Polonia, în Ucraina şi în Lituania, catolicismul prin uniaţie lucra la nimicirea Ortodoxiei.[52] Odată cu apariţia uniaţiei în aceste părţi ale Europei, papa Clement al VIII-lea (1423—1429) îşi mărturisea, îşi destăinuia un gând, un scop, în felul următor: „O rutenii mei, eu nădăjduiesc ca prin voi să aduc întregul Orient la Biserica Romei".[53] Oare nu făceau aceeaşi mărturisire, în felul lor, şi cei care au alcătuit, au publicat şi au răspândit, începând cu anul 1629 **„Mărturisirea de credinţă a patriarhului Chiril Lucaris?"** Făceau!

Chiar uniaţii sunt de acord că mitropolitul Petru Movilă a fost silit de contextul istoric să fie luptător împotriva calvinismului; împotriva catolicismului se zice că a fost „exagerat", iar în privinţa Ortodoxiei este adevărat apărător cu dârzenie, dar cu observaţia că nu avea metoda lui Meletie Sirigu.[54] Petru Movilă, la începutul activităţii sale de arhipăstor, trebuia să refacă multe biserici din eparhie care ajunseră în stare de dărăpănare, să corecteze şi să îndrepte cărţile de cult, să sistematizeze tipicul tainelor şi ierurgiilor bisericeşti prin o nouă editare a Molitfelnicului, să alcătuiască şi să răspândească **Mărturisirea Ortodoxă**.[55] A făcut toate acestea având convingerea „... că în actele oamenilor nu este nimic mai preţios ca religia, adică, credinţa ortodoxă şi este necesar ca să o păzească cu toată stăruinţa".[56] În anul 1633 s-a început restaurarea catedralei ortodoxe din Kiev, „Sfânta Sofia". În acelaşi timp, s-a restaurat şi Lavra Pecerska.[57] A mărit numărul Frăţiilor ortodoxe şi le-a dinamizat activitatea. Credincioşia faţă de regatul Poloniei „n-a însemnat deloc jertfirea intereselor Ortodoxiei". Cel puţin două calităţi ale sale se datoresc temperamentului românesc: frumoasele înclinări spre spiritual şi spre ascetic.[58] Asemenea calităţi l-au adus pe culmile sfinţe-

51 Apud Arhim. Ghenadie Enăceanu, **op. cit.**, p. 164.
52 **Ibidem, op. cit.**, p. 214.
53 Prof. dr. Pandele Olteanu, **Izvoare originale şi modele bizantino-slave în operele mitropolitului Varlaam**, în „Biserica Ortodoxă Română", an. LXXXVIII (1970), 1—2, p. 119.
54 I. Mărtinaş, **Mitropolitul Petru Movilă şi Catolicismul**, Iaşi, 1943, p. 9.
55 Pr. Teodor Bodogae, **op. cit.**, p. 77.
55 Arhim. Ghenadie Enăceanu, **op. cit.**, p. 218.
57 **Ibidem**, p. 256.
58 Pr. Teodor Bodogae, **op. cit.**, p. 79.

niei. Ierarhul nostru a pregătit un cler cult, care a fost în stare să-şi înţeleagă şi să-şi argumenteze în mod personal apartenenţa la tradiţia ortodoxă.

Catolicii poloni, unele cercuri de la Roma, înţelegeau uniaţia ca un stadiu de trecere de la „schismă" la Romano-catolicism, dar clericii ortodocşi nu puteau accepta fuziunea cu romano-catolicii. Clericii catolici şi uniaţi, pentru a câştiga pentru Roma întreaga Europă Răsăriteană, începuseră să tipărească cărţi slavone pline de învăţături catolice. Lansau ideea că mulţi clerici ortodocşi n-au multă ştiinţă de carte şi nu pot spune clar care este credinţa catolică, protestantă. Se generalizau cazurile izolate. Pentru prevenirile cuvenite s-a tipărit **Mărturisirea Ortodoxă, Molitfelnicul bogat.**

Opera de redresare a Bisericii Răsăritului şi de precizare a atitudinii proprii faţă de caracterul militant al Protestantismului şi al Catolicismului, operă iniţiată de Petru Movilă, a primit la timpul cuvenit „pecetea panortodoxă".[59]

Opera lui Petru Movilă, **Mărturisirea,** se îndreaptă împotriva catolicilor şi împotriva protestanţilor.

Era mare nevoie atunci de existenţa unei **Învăţături de credinţă,** la Kiev, în Galiţia şi în toată Ucraina, după apariţia lucrării atribuite lui Chiril Lucaris, asemenea lucrarea era binevenită în toată Biserica Răsăritului. Să luăm bine aminte. Petru Movilă, arhipăstoriţii săi, alţi ortodocşi, erau tentaţi, constrânşi să-şi părăsească Ortodoxia. N-au abandonat-o. Toţi aceştia se aseamănă sfinţilor martiri cărora li se cerea să se lase de Hristos şi să primească păgânismul sau uneori o anumită erezie. Marea lor virtute este că nu s-au lepădat de Ortodoxie. Petru Movilă este stegarul tuturor acestora. Au depăşit barierele care păreau de neînlăturat din mersul normal al Ortodoxiei în secolul XVII. Petru Movilă este bine să fie canonizat pentru multele sale osteneli, credinţa şi viaţa îmbunătăţită a multora din arhipăstoriţii săi.

Calvinii aveau catehismul lui Jean Calvin; catolicii uniaţi tipăriseră după 1596 mărturisiri de credinţă în duh romano-catolic şi le răspândeau cu zel deosebit printre ortodocşi.[60] Era nevoie de o mărturisire ortodoxă de mare autoritate. Este opera Sfântului Petru Movilă. El a arătat că adevărata învăţătură ortodoxă este propovăduită de Sfinţii Apostoli şi întărită de sinoadele ecumenice.[61]

Scopul **Mărturisirii** lui Petru Movilă a fost acela ca ortodocşii să aibă o **învăţătură de credinţă şi de morală creştină,** o carte care să-i ferească de catehismele altor confesiuni. Prima versiune a lucrării moviliene se intitula **Expositio fidei ecclesiae Russiae Minoris.** Aceasta a fost cercetată în Sinodul de la Kiev din septembrie 1640. Pentru a i se da mai multă putere, cartea a fost iarăşi cercetată în toamna anului 1642 la Sinodul de la Iaşi. Era versiunea în limba latină pe care Meletie Sirigul

---

59 **Ibidem, op. cit.** p. 80, 82, 104—105 şi 114.
60 **Ibidem, op. cit.,** p. 153.
61 Pr. prof. Florea Mureşanu, **Cazania lui Varlaam 1643—1943,** Prezentare în imagini, Cluj, 1944, p. 18.

a tradus-o în limba greacă.[62] Delegaţii de la Iaşi au căzut de acord asupra a două puncte controversate, hatărând, în duh ortodox, că nu există pentru sufletele trecute din viaţa pământească un loc intermediar, echivalent Purgatoriului catolic; că prefacerea Sfintelor Daruri se petrece odată cu rostirea invocării Duhului Sfânt, în vremea Epiclezei Euharistice.[63] S-a aprobat textul în versiunea greacă şi s-a trimis pentru ultimul cuvânt la Constantinopol. Aici, în luna martie 1643, patriarhul ecumenic Partenie şi cei din jurul său au cercetat Mărturisirea şi au aprobat-o. Acum ea devine cartea simbolică, cartea de doctrină a Bisericii Ortodoxe.[64]

Mitropolitul Petru Movilă, cu o introducere, a tipărit **Mărturisirea** de credinţă la Kiev în 16 ianuarie 1643; în acelaşi an s-a tipărit şi la Paris; pe urmă în Olanda, 1645; Köln,[65] 1648 şi pe urmă ediţiile care astăzi sunt cunoscute în general. Într-o formă prescurtată, opera se tipărise la Kiev în 1645 în limba polonă, spre a putea fi citită şi de eterodocşi şi în limba rusă, spre a fi manual pentru copii la şcoală. Acest catehism s-a tipărit pe urmă şi la Moscova, cu binecuvântarea patriarhului.[66]

Petru Movilă, spre sfârşitul anului 1646, a simţit că va trece în lumea de dincolo şi şi-a scris cu înţelepciune **Testamentul:**

1. „În credinţa sfântă, în care eu m-am născut, educat şi cu nevrednicie, din voia şi îndurarea lui Dumnezeu, port demnitatea de mitropolit, în această credinţă, sfârşind viaţa mea, doresc să mă prezint şi înaintea măreţiei Domnului meu". Acest text a fost redat şi mai înainte, unde a fost nevoie . . .

2. „Am dat făgăduinţă Dumnezeului meu, ca toată averea mea, rămasă de la părinţi, şi tot ce a rămas aici din veniturile serviciilor mele şi cu moşiile să fie întrebuinţate, parte pentru restaurarea bisericilor lui Dumnezeu, iar altă parte pentru înfiinţarea de şcoli în Kiev".

Pentru Colegiu rânduieşte sumele de bani pe care le avea la Adam din Brusilova, Kisel, castelanul Kievului, primarul din Nasov, în total cincizeci şi cinci mii galbeni. Altă sumă, douăzeci mii, o dă pentru eternitate aceluiaşi Colegiu şi părinţilor colegianţi din Fraţia de Kiev a „Arătării Domnului" (catedrala mânăstirii în care era colegiul). Pe lângă acestea mai cedează şi prescrie, aceluiaşi Colegiu, banii în numărătoare şase mii de galbeni poloneji, precum şi „mitra mea cea de argint poleită, înfrumuseţată cu pietre scumpe; toată biblioteca mea pe care am adunat-o în cursul întregii mele vieţi; de asemenea, crucea mea cea de argint; sacosul cel de glazetă albă, împodobit cu mărgăritare îl dau părinţilor colegianţi; de asemenea, din toată argintăria mea dau şi cedez aceluiaşi Colegiu, a patra parte; în fine, pentru sufletul meu, în fiecare

---

62 Emilian Vasilescu, **Petru Movilă — apărătorul Ortodoxiei**, în „Gândirea", an. XX (1941), 10, p. 566.
63 Pr. Niculae M. Popescu, **op. cit.**, p. 24.
64 Al. Elian, **Cuvânt înainte**, la Petru Movilă, **Mărturisirea de credinţă a Bisericii Ortodoxe — 1642**, traducere de Alex. Elian, Bucureşti, 1981, p. 7.
65 Pr. Niculae M. Popescu, **op. cit.**, p. 25.
66 Pr. Teodor Bodogae, **op. cit.**, 126, 136.

miercuri să facă slujbă de pomenire și în fiecare an, ziua morții mele să o însoțească cu rugăciune".

Mânăstirii Pecerska „îi cedez cealaltă mitră scumpă cu mărgăritare și cu pietre scumpe; de asemenea și candela, pentru care eu am dat șaptezeci și doi grivini de argint; asemenea din argintăria de masă, două părți, o parte pentru mânăstirea pe care am restaurat-o, **Spaschi**". A patra parte din această veselă o dă fratelui său Moise.

Catedralei „Sfânta Sofia" din Kiev îi cedează mitra a treia cu catifea lagi-verde; celelalte sacose rămân la Mânăstirea Pecerska. Bisericii de la Colegiu dăruiește sfinte moaște sigilate într-un chivot și lemnul cel sfânt din Crucea Domnului, poleită și lucrată la Moscova. Pentru terminarea bisericii numită „a zecea", dăruiește o mie de galbeni; Mânăstirii Vădubița îi testează cinci sute de galbeni. Aceste averi sunt din vremea când era laic. Mai dăruiește ex-voievodului Moise moșiile **Moghilova**. Lasă sume de bani preotului „de casă", arhidiaconului Rodian și tuturor servitorilor, „... astfel trec din această lume și cu acestea și termin acest **Testament** al meu, predând păcătosul meu suflet Domnului meu și făcătorului".

*

Chilia de la Pecerska unde a locuit și unde și-a dat obștescul sfârșit mitropolitul Petru Movilă seamănă mai degrabă cu chilia unui simplu călugăr. La fel, după 22 decembrie 1646 și mormântul i-a fost simplu, după dorința lui.[67] Înmormântarea în catedrala „Adormirea Maicii Domnului" din Lavra Pecerska a avut loc în ziua de 9 martie 1647. Călugărul Iosif Kalimon, în necrologul ținut a revelat aspecte de asceză din viața mitropolitului Petru Movilă.

Mai întâi spune că mitropolitul Petru Movilă:

— „nu pregetă să meargă în sicriu ca să-și deschidă porțile cerului";
— „... iese din această lume la ora trei din noapte, sorii casnici și lunile drept lămpi îi slujesc";
— „... Domnul nu i-a oprit plata, cum sosește îi dă acestuia Cerul. El se grăbește iute să primească dania cea bună";
— „A părăsit păstorul oile sale, le-a pregătit deja pentru întâmpinarea Domnului".[68]

Urmează revelația prin care se spune public că din primii ani de călugărie cuviosul Petru Movilă era consacrat diferitelor obediențe; făcea zilnic metanii; lacrimile rugăciunilor de la miezul nopții; zilele de post total; în postul Mare, când slujea Sfânta Liturghie, trei zile nu mânca nimic; purta cămașa pocăinței pe sub hainele obișnuite; era încins cu un lanț.[69]

Trebuie să menționăm că pe lângă ostenelile de nevoință, asemănătoare cu cele din **Patericul** Pecerskăi, se știe că și filosoful Blaise

---

67 Episcopul Melchisedec al Romanului, **Biserica Ortodoxă în luptă cu Protestantismul, în special cu Calvinismul în veacul al XVII-lea și cele două sinoade din Moldova contra calvinilor**, în „Analele Academiei Române", Seria II, tom. XII, 1889—1890, Memoriile Secțiunii Istorice, București, 1893, p. 56.

68 Oles Bilodid și Victor Harlamov, **Raportul**, în MA, p. 59, 67.

69 **Necrologul-panegiric, cit.** p. 11—14.

Pascal, mirean fiind, la Mânăstirea Port-Royal de Champ, „petrecea" timp îndelungat în meditație, „confecționându-și acea centură de fier bătută în cuie, cu vârfurile întoarse înăuntru, apăsând-o în trupul său plăpând, ori de câte ori vreun îndemn natural sau vreo pornire de vanitate ar fi putut să-l tulbure, abătându-l de la puritatea marelui creștin".[70]

Asceza sfinților este o luptă spirituală de a recâștiga viața dinainte de căderea în păcat, când spiritul domnea peste trup și fire. Asceza este condiția în care credinciosul păzește pârga Sfântului Duh pe care a primit-o la Sfântul botez.

Una din treptele importante ale sfințeniei este libertatea față de patimi.

Sfinții Părinți ne îndeamnă și ne spun că priveghează cel ce rostește noaptea psalmi; cel ce este în pocăință și în rugăciunile nopții, în îngenunchieri, așa cum se ostenea mitropolitul Petru Movilă; cel ce este în plâns, lacrimi și tânguiri pentru păcatele sale. Isaac Sirul ne îndeamnă: „iubește în rugăciune metaniile ... îți dau darul lacrimilor, în harul lacrimilor stă plinătatea rugăciunii".[71] Psalmistul în vremea aceea făgăduia: „... spăla-voi în fiecare noapte patul meu cu lacrimile mele, așternutul meu îl voi uda".[72] Sfântul Vasile cel Mare în **Regulele monahale** recomandă rugăciunea de la miezul nopții.[73]

Din momentul trecerii la cele veșnice — 1646 — contemporanii și apoi posteritatea, așează pe creștetul mitropolitului Petru Movilă aureola, cununa sfințeniei.

*
* *

Când vorbim de venerația ce se dă mitropolitului Petru Movilă, trebuie să începem chiar de la catafalcul său, din ziua de 9 martie 1647.

„Ne-ai fost părinte, adesea te-ai bucurat de fiii tăi **Ecce ego et Pueri mei quos dedit mihi Dominus**... ai fost binefăcătorul nostru, noi nu numărăm binefacerile tale, e greu să le numeri, tu nu vrei să auzi numerele..., cu mână generoasă ne-ai dăruit, dar nu vrei să auzi numărul... Ai fost binefăcător... după lacrimile bogate fiecare poate ghici binefacerile tale... Pe pământul acesta mari binefaceri ai arătat, ai mai mult acum în Cer, mai mult poți să dai. Cere pentru noi făgăduiala divină... **Et dabo vobis Pastoras iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina**...".[74]

Monahul Iosif Kalimon, prin panegiricul său necrolog „dă dimensiunea prețuirii de care s-a bucurat personalitatea lui Petru Movilă și

---

70 **Ibidem**, p. 22—23.

71 Ernst Stere, **Studiu introductiv**, la volumul **Blaise Pascal, Cugetări provinciale**, **Opere științifice**, București, 1967, P.L. și Titus Raveica, **Abisul lui Blaise Pascal** (3), în „România Mare", nr. din 19 aprilie 1996, p. 4.

72 Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte despre sfintele nevoințe, cap. XXXIV, în **Filocalia**, vol. X, trad. de pr. prof. D. Stăniloae, București, 1981, p, 186 și p. 156.

73 **Psalmul** XXXVII, 6—9.

74 Mihai Colibă, **Regulele monahale ale Sfântului Vasile cel Mare**..., în „Studii Teologice", an. XVII (1965), 3—4, p. 246.

opera sa din partea contemporanilor... şi proiectează noi lumini în înţelegerea personalităţii complexe a lui Petru Movilă".[75]

Cronicarul polonez, puţin după 1646/1947, zice: „Petru Movilă a trăit pe lume cu frica de Dumnezeu, bine şi treaz, s-a ostenit în acte de pietate, ocupându-se totodată[76] de întregirea Bisericii lui Dumnezeu şi păzindu-şi turma sa".[77]

Un colaborator al mitropolitului Petru Movilă, Lazăr Baranovici, spunea într-o publicaţie din 1675: „În timpul acestui păstor (Petru Movilă) s-a ivit la noi aurora cea frumoasă. El a fost părintele nostru şi păstorul iubitor... Noi plângem, iar tu te mângâi lângă Domnul: îngrijeşte-te de noi, păstorule! Fă ca, semănând lacrimi, să secerăm bucurie; dar fără de rugăciunile tale, noi, aceasta nu o putem ajunge".[78]

Patriarhul Nectarie al Constantinopolului, într-o epistolă adresată ortodocşilor din toată lumea, spunea recomandând **Mărturisirea** lui Petru Movilă: „carele nu de mult s-a mutat din aceste de aici şi cu sanctitate a trecut la Dumnezeu, ca un bun păstor şi viteaz apărător al credinţei, a adaos mai vârtos îngrijirea cea iubitoare de Dumnezeu..."[79].

Sfântul mitropolit Petru Movilă „a fost un titan în sensul larg al acestui cuvânt". Cu toată înalta lui slujire bisericească el nu s-a închis între zidurile mânăstirii, ci a conceput Biserica ca unul din elementele luptei politice şi ideolgoice, am putea zice. Pe de o parte, ca reprezentant al păturii conducătoare, prin activitatea sa a oferit un cadru larg pentru dezvoltarea mişcării de eliberare naţională în Ucraina, iar pe de altă parte, a folosit toate mijloacele legale şi legăturile sale cu Regatul Poloniei pentru îmbunătăţirea soartei poporului ucrainean.[80]

În iarna anilor 1628/1629, arhimandritul Varlaam Moţoc din Moldova, în drum spre Moscova, se găsea la Kiev, la arhimandritul Petru Movilă, stareţul Lavrei Pecerska. „Putem bănui că o însemnată parte a convorbirilor celor doi moldoveni în peştera Pecerska a fost despre Vieţile Sfinţilor. Aşa voia şi Petru Movilă şi Varlaam, ca atât viaţa lor, cât şi a neamului lor să fie sfântă vieţuire închinată lui Dumnezeu. De aceea, plăcută zăbavă le-a fost să vorbească despre vieţi sfinte şi făcătoare de minuni".[81]

Cuviosului Petru Movilă, pentru a-i putea înţelege mai bine viaţa şi opera, rolul într-adevăr „providenţial" în prima jumătate a secolului al XVII-lea, trebuie să ştim că a fost „unul dintre ctitorii vieţii spirituale din Răsăritul şi Sud-Estul european, a umplut o epocă întreagă cu personalitatea-i covârşitoare. Supremul său scop a fost să „restaureze faţa plină de lumină a Bisericii" arhipăstorite de el.[82]

---

75 Monahul Iosif Kalimon, **Panegiricul necrolog** cit., p. 23.
76 Prof. dr. Ştefan Ştefănescu, **Cuvânt introductiv la Panegiricul din 1647**, în „Mitropolia Ardealului", an. XXXIII (1988), 1, p. 7.
77 Apud Arhim. Ghenadie Enăceanu, **op. cit.**, p. 311.
78 **Ibidem**, p. 315.
79 Episcopul Melchisedec, **op. cit.**, p. 27.
80 Oles Bilodid şi Victor Harlamov, **Raportul cit.**, p. 62.
81 Pr. prof. Florea Mureşanu, **op. cit.**, p. 8.
82 Pr. dr. prof. Teodor Bodogae, **op. cit.**, p. 403, 405 şi 410.

Sfântul mitropolit Petru Movilă nu a preţuit onorurile înaltei sale demnităţi, ci greutăţile ei. Nu s-a dezlipit niciodată de realitate. El a pornit în acelaşi timp de la imaginea ideală a sfinţitoarei sale slujiri şi din această înălţime vulturească a privit arhipăstorirea încredinţată lui. Aflând în ea multe nepotriviri, a luat măsuri radicale pentru îndepărtarea lor. Nu s-a temut de nici o greutate, nu şi-a cruţat puterile şi viaţa sa a rămas un exemplu de viaţă rodnică şi plină de abnegaţie în slujba Bisericii Ortodoxe.[83]

„Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Lui!"

ON THE LIFE AND LABOURS OF THE GOD-LOVING PETER MOGHILA, ARCHBISHOP AND METROPOLITAN OF KIEW AND ALL UKRAINE

The 400th anniversary of Peter Moghila's birth and the 350th anniversary of his passing away this year have constituted occasions for the Ukrainian Orthodox Church to start preparations for his canonization. In light of that, we remember here the major events of the metropolitan's life and his most important achievements.

Peter Moghila was born at Suceava, on 21 December 1595 into a princely family, at a time when one of his father's brothers was ruler of Moldavia and another one metropolitan of that principality. While he was still a small child, his father himself became prince of Wallachia. His schooling took place in his parents' home and then at educational institutions in Poland.

After a short stay in the military, Peter Moghila entered monastic life in 1627 and soon became hegumenos of the reputed Pecherska Lavra in Kiew. In 1633 he was elected archbishop of Kiew. In this capacity, he supported the publication of religious literature and created an institution of higher learning. His most outstanding achievement was the writing of **the Orthodox Confession of Faith,** which was presented to the synods of Kiew (1640) and Jassy (1642) and was meant to be a major instrument in protecting his faithful against proselytism on the part of other denominations. As part of the same strategy, the metropolitan gave a new impetus to existing Orthodox brotherhoods in Poland and helped create new ones.

During the period he held this important ecclesiastical office, the saintly metropolitan of Kiew Peter Moghila never forgot his country of origin and maintained consistent ties with Romanians in Moldavia and Wallachia. **(A. J.)**

83 Prof. I. Negrescu, **Mitropolitul Petru Movilă, înfăţişat de noua literatură teologică rusă,** în „Ortodoxia", an. IV, (1952), 1, p. 160.

† *Dr. NICOLAE CORNEANU*
Mitropolitul Banatului

SENSUL ȘI ÎNTREBUINȚAREA CUVÂNTULUI „SECTĂ" ÎN LIMBAJUL RELIGIOS

Dezvoltarea în timp a creștinismului n-a urmat — cum era și firesc — o linie dreaptă. Viața își are meandrele și hățișurile ei, iar religia întemeiată de Mântuitorul Hristos, ca tot ceea ce este viu, le-a cunoscut și ea din plin. Învățătura nouă evanghelică trebuind răspândită și însușită, a fost înțeleasă nu odată incomplet sau chiar greșit. Așa se face că au apărut din bună vreme sciziuni care și-au croit un drum al lor propriu, altul decât acela al majorității credincioșilor constituiți în Biserică. Iisus Hristos Domnul a prevăzut acest lucru (Matei 7,15; Marcu 13, 5—6) și de aceea nimeni nu a rămas surprins când fenomenul s-a produs. Cu hotărâre, deși nu totdeauna cu înlesnire, adevărul creștin a fost însă restabilit ori de câte ori i s-au adus alterări. Lichidate, erorile au lăsat totuși urme, așa încât Creștinismul cel unul duce cu sine pe drumul ce-l străbate în istorie, atât pe cei ce nu s-au abătut de la norma de credință, cât și pe ceilalți.

Ereziile, schismele și ceea ce se indică sub numele de „secte" reprezintă o realitate care n-ar jena atât prin existența ei, cât prin aspectul de luptă intestină pe care l-a oferit. Veacuri de-a rândul creștinii aparținând unei direcții sau alteia s-au învrăjbit întreolaltă sfâșiind neîncetat haina cea necusută a trupului tainic al Domnului. A sosit însă timpul ca toți închinătorii aceluiași Dumnezeu să se apropie unul de altul și să se înțeleagă. E acesta un pas înainte înspre împlinirea rugii Mântuitorului „ca toți să fie una" (Ioan 17,42) și, în același timp, un semn al vremii pe care o trăim.[1]

Aceasta fiind situația, fără a renunța cu o iotă sau o cirtă de la norma de credință, se cuvine să ne revizuim atitudinea de creștini în ceea ce privește raporturile noastre întreolaltă. Dacă ereziile și schismele sunt deja lucruri consumate și învechite iar urmările lor prilejuitoare de tensiuni mai puțin acute, grupările creștine numite „secte",

1. Pr. prof. dr. Liviu Stan, **In cumpăna veacului. Reflexii și precizări în legătură cu reunirea Bisericilor**, în rev. Mitropolia Olteniei, an. IX, nr. 1—2, ianuarie-februarie 1957, p. 107—108.

în schimb, întreţin în momentul de faţă o atmosferă de fermentare continuă ce degenerează uneori în fricţiuni destul de neplăcute.[2] E o problemă pe care pronia dumnezeiască şi timpul vor rezolva-o aşa ca şi pe celelalte asemănătoare din trecut. Confruntaţi însă cu acest fenomen ce îmbracă mereu forme inedite, se cere şi de la noi să adoptăm atitudinea cea mai conformă spiritului evanghelic. Or nevoia aşezării pe o asemenea poziţie e stânjenită de însăşi calificarea grupărilor de credincioşi la care ne referim drept „secte". Cuvântul „sectă" are în limbajul de astăzi un sens pe cât de peiorativ, pe atât de ofensator. El este încărcat de negativism şi, tot ceea ce reprezintă el pentru omul de pe stradă, este doar chintesenţa absurdului şi haosului. Folosirea lui singură e deajuns pentru a învrăjbi mai mult pe credincioşi întreolaltă.

Se impune drept aceea să cercetăm măsura în care acum pomenitul cuvânt se mai poate bucura de dreptul de circulaţie în limbajul religios ori, altfel zis, să-i analizăm valabilitatea. Pentru aceasta vom încerca în primul rând să stabilim originea cuvântului „sectă", evoluţia lui istorică şi semnificaţia actuală.

*
* *

Cuvântul *sectă* este de origine latină derivând de la sequor-sequi-secutus sum = a urma pe, a însoţi pe, a merge pe urmele cuiva, nu de la seco — are — cui = a rupe, a dezbina, a tăia, a împărţi prin tăiere, cum au opinat unii[3]. Cu acest sens cuvântul secta-ae a fost întrebuinţat şi în literatura precreştină.[4] Aşa spre pildă Cicero îl foloseşte deseori pentru a indica respectarea unui anume fel de viaţă sau urmarea unei anume căi în viaţă (hanc sectam rationemque vitae . . . secuti sumus), sau şcolile filosofice (horum sectam persequimur) şi partidele vremii sale (sectam Antonii essent) sau încă, la fel ca Apuleius, un grup de inşi oarecare.[5] Acelaşi înţeles şi-l va păstra *secta* şi în literatura creştină. Pentru exemplificare e de ajuns a cita şi numai pe Prudenţiu, poet spaniol care a scris la sfârşitul veacului al IV-lea şi care în poemul său „Apotheosis" întreabă, adresându-se Domnului Hristos: „Est vera secta te, magister, consulo = Este aceasta adevărata cale, Te întreb, Învăţătorule"?[6] Întrebuinţarea lui *secta* n-a fost însă prea frecventă. Traducerea latină a Sfintei Scripturi intitulată „Vulgata" este

---

2. Fenomenul „sectar" îngrijorează pe creştinii apuseni în aceeaşi măsură ca şi pe cei răsăriteni. A se vedea în acest sens: H. Ch. Chéry, **L'offensive des sectes,** Paris, 1954. 504 pp. şi Benoit Lavand, **Sectes modernes et foi catholique,** Paris, 1954, 280 pp.

3. Dr. K. Algermissen, art. **Sekte,** în: **Lexikon für Theologie und Kirche,** ed. 2-a, vol. IX (Freiburg im Br., 1937), col. 436.

4. Idem, **Konfessionskunde,** Hannover, 1939, p. 60 n.l.

5. Franz Xaver Schönberger, **Neueste lateinisch-deutsches und deutschlateinisches Hand-Lexikon,** vol. II, Wien, 1842, p. 481, col. 1 şi art. **Sect.** în: **The Encyclopaedia Britannica,** vol. XXIV, New-York, 1911, p. 572, col. 2. Vezi N.I. Barbu, **Aspecte din viaţa romană în scisorile cu Cicero,** Bucureşti, 1959, p. 30.

6. Prudenţiu, **Apotheosis,** praefatio, v. 13 (Migne, P.L. 59, 917 A).

aceea care îi va crea o situație mai bună, îmbogățindu-i pe deasupra conținutul.

Găsim trei locuri din Vulgata în care cuvântul *secta*, traducând grecescul „airesis" e folosit cu înțelesul deja cunoscut de școală, partid, grupare. Când Sfântul Apostol Pavel afirmă în fața lui Agripa la Cezareea: „am trăit ca fariseu, adică după secta cea mai strașnică a legii noastre" (F.Ap. 26,5; cf. F.Ap. 24,5), el înțelege prin „sectă" tocmai acest lucru, adică o școală sau un partid care deși nu întrunește adeziunea tuturor membrilor colectivității în care apare, n-are totuși nimic reprobabil ori jignitor într-însa. Termenul *secta* vrea doar să determine direcția ideologică sau etică a unui ins sau grup și nimic mai mult. Creștinismul însuși apărea iudeilor din Roma drept o sectă pe care aceștia doreau s-o cunoască și de aceea îi cereau Apostolului să le explice în ce constă (F. Ap. 28,22).

Există însă alte două locuri în care *secta* are un înțeles în plus (Gal. 5,20 și II Petru 2,1), fiind prezentată ca o învățătură mincinoasă ce duce la pierzanie, ca o „faptă a trupului". Cu acest înțeles *secta* se înrudește cu „airesis" pe care îl traduce. De acum înainte acest sens va fi acela care va predomina, cuvintele *sectă* și *erezie* apropiindu-se până la confundare. Situația aceasta, care a durat suficient de mult a dăunat însă cuvântului *sectă*, el ajungând să fie înlocuit cu acela de *erezie*. În tot decursul marilor frământări doctrinare încheiate cu sinoadele ecumenice și chiar după aceea, se va vorbi mereu de erezii, nu de secte. Era consecința, printre altele, și a predominării limbii grecești în care se vor purta majoritatea disputelor teologice ale vremii aceleia.

Așadar, abia însușit de creștini, termenul *sectă* a și fost umbrit de grecescul „airesis", mai expresiv pentru ceea ce se voia indicat prin el: îmbrățișarea unei credințe greșite, alta decât aceea a Bisericii ecumenice. Cuvântul erezie, la rândul său, va primi și el un coleg, pe acela de schismă.

Starea aceasta de lucruri se va schimba deodată cu încheierea epocii de temeluire a învățăturii și practicii creștine. Ereziile ca și schismele erau proprii epocii de mari frământări pentru stabilirea adevărului creștin. După ce esențialul a fost exprimat atât în bine cât și în rău, aceea ce avea să se mai spună ulterior va îmbrăca aspecte noi determinate și de formele vieții economice, sociale și politice ale colectivităților ce-și căutau noi făgașe de dezvoltare. Acum termenul *secta* va reapare și va intra în uzul curent.[7] El se înrudește și pe mai departe cu erezia și la fel cu schisma dar, prin însăși faptul că va fi folosit el și nu celelalte, ne indică limpede caracterul lui specific.

Potrivit zicerii lui Ieronim, erezia pervertește dogma (haeresis perversum dogma habeat), pe când schisma desparte de Biserică (schisma... ab. Ecclesia separetur).[8] Ereziile începeau nu prin lepădarea de

---

7. Vezi prof. L. Stan, o.c., p. 105.

8. Ieronim, **Comentar la Epistola către Tit**, cap. 3, v. 11—12 (Migne, P.L. XXVI, 633 C).

învăţătura şi autoritatea bisericească, ci prin setea şi strădania de a lămuri o învăţătură încă nedogmatizată oficial. Iniţiatorii ereziilor nu se considerau potrivnici învăţăturii bisericeşti, ci dimpotrivă tâlcuitori şi continuatori ai ei.[9] Acelaşi lucru se poate spune despre schismatici, cu deosebirea că ceea ce îi interesa pe ei mai ales era nu atât învăţătura cât disciplina bisericească.[10].

Secta se înrudeşte atât cu erezia cât şi cu schisma. Ea este o abatere de la adevărul formulat şi propovăduit de Biserică, aspect prin care se apropie de erezie;[11] în acelaşi timp se opune unităţii Bisericii, aspect prin care se apropie de schismă.[12] Totuşi există suficiente elemente care le deosebesc.

Ereziile vechi începeau prin a ataca numai o parte din punctele fundamentale ale doctrinei Bisericii şi nu ieşeau din ecumenicitate decât după ce erau condamnate de autoritatea competentă; puse în această situaţie rupeau legătura cu Biserica şi îşi aprofundau treptat doctrina.[13] Sectele în schimb au pornit prin a se separa de Biserică şi apoi şi-au formulat doctrina, dacă în totul au ajuns să şi-o formuleze şi n-au rămas la un stadiu de nedefinire.

Schismele, la rândul lor nu se interesau decât de aspectul practic al vieţii creştine, dând naştere la împerecheri pe teme disciplinare. Sectele în schimb au abordat atât o latură cât şi cealaltă a religiei creştine, adică atât pe cea practică, cât şi pe cea doctrinară.

Ceea ce caracterizează pe „sectari" este înclinarea lor pronunţată de a se răzleţi de restul credincioşilor socotiţi păcătoşi şi a se organiza în comunităţi aparte, socotite a fi singurele păstrătoare ale adevăratei învăţături a lui Hristos şi singurele în care se îndeplineşte întocmai legea creştină şi domneşte duhul Evangheliei. De aceea în predicile lor îndreptate împotriva „falşilor creştini", ei citează mereu textul: „Ieşiţi din mijlocul lor şi vă osebiţi şi de necurăţie să nu vă atingeţi" (II Corinteni 6, 17, Apocalipsa 18, 4).[14]

Precum se observă noţiunea de „sectă" include în sine atât pe aceea de erezie cât şi pe aceea de schismă, având însă un conţinut mai larg şi adăugând în plus o nuanţă specifică ei. „Ceea ce dă esenţa sectei în contrast cu erezia este faptul că ea nu-i o apariţie pur ştiin-

9. B. Melioranski, art. **Sektansrvo,** în **Enţikl. Slovarii,** t. XXIX, vol. 57 (St. Petersburg, 1990), pp. 324—5.

10. Cf. pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu, **Ortodoxia şi spiritul sectar,** în: Revista Teologică, Sibiu, an. XXVIII, nr. 10, octombrie 1938, pp. 425—433. Acelaşi lucru sub titlul „În slujba Ortodoxiei româneşti", introducere la vol. **„Predici antisectare"** de A. Marcovici, I. Săbău şi J.E. Naghiu, vol. I, Sibiu, 1940, p. XII.

11. I.N. Lungulescu, **Dogmă, raţiune, erezie, sectă. Încercare de analiză critică,** în: Revista Teologică, an. XVI, nr. 8—10, august-octombrie 1926, p. 215: „. . . secta este erezia în act, iar erezia, din acest punct de vedere, e secta ca putere".

12. Pr. prof. dr. Corneliu Sârbu, **Erezie şi sectă,** în: Revista Teologică, an. XXIV, nr. 1—2, ianuarie—februarie 1945, p. 32.

13. Al. A. Scvoznicov, **Contribuţiuni la cunoaşterea şi combaterea sectelor religioase,** în rev. Misionarul, an. III, nr. 1—2, ianuarie—februarie 1931, pp. 60—61.

14. Idem, **Psihologia sectelor religioase. Studiu analitic asupra cauzelor şi fondului mişcării sectare,** Chişinău, 1939, p. 2.

ţifică, ci este esenţial un fenomen religios practic, care obligă în conştiinţă şi mână spre fapte. Iar ceea ce defineşte specificul sectei în contrast cu schisma este concretizarea tendinţei spre acţiune într-un separatism radical şi agresiv sau într-o pornire nestăpânită de a se desprinde de restul credincioşilor".[15]

Să mai adăugăm apoi că spre deosebire de erezie şi schismă, fenomene destul de bine conturate, „secta" surprinde nu atât partea dinăuntru, esenţa, a ceea ce vrea să definească, cât aspectul exterior. Semnele din afară şi nu convingerea intimă sunt acelea pe care le sugerează ea mai ales.[16]

*

* *

Din cele spuse până aici înţelegem că noţiunea de sectă şi-a îmbogăţit mult conţinutul în limbajul creştin. În acelaşi timp a primit, ca urmare a fricţiunilor determinate de extinderea fenomenului „sectar", o din ce în ce mai pronunţată nuanţă peiorativă. Cu acest înţeles ea s-a aplicat unei serii întregi de grupări creştine medievale de genul catarilor sau albigenzilor, valdenzilor, bogomililor şi strigoluicilor, iar mai apoi anabaptiştilor, baptiştilor, adventiştilor, creştinilor după Evanghelie, penticostalilor, studenţilor Bibliei, nazarinenilor, etc.... Evoluţia ei însă nu s-a încheiat. Dacă până la un moment dat s-a îmbogăţit — lucru ce s-a făcut în dauna preciziunii care lăsa de dorit —[17] a sosit vremea definirii ei mai clare şi deci a limitării hotarelor ei. Realitatea peste care nu se poate trece a necesitat aceasta.

a) În primul rând s-a pus problema: care este perspectiva din care o grupare căreia i s-a dat numirea de „sectă" merită a fi considerată ca atare? Care este adevărul pe care l-a alterat, care este trunchiul din care s-a desprins? Fiecare ramură a creştinismului, şi sunt atâtea, se socoteşte cea autentică, aplicând calificativul „sectar" la tot ceea ce nu ţine de ea.[18] În felul acesta până şi cei ce de obicei sunt numiţi „sectari", folosesc ei înşişi acest cuvânt,[19] ba — ceea ce e mai mult — îl aplică acelora care n-au fost şi nu pot fi socotiţi ca atare. Lipsa unui criteriu unanim acceptat a creat situaţii ca aceea din Ungaria spre pildă unde, la un moment dat, chiar Biserica Romano-Catolică a fost numită „sectă".[20]

b) În al doilea rând multe din „secte" au ajuns la un grad de dezvoltare şi organizare care le făcea improprii denumirii ce li se aplicase (ex. baptismul, adventismul, creştinismul după Evanghelie şi penticos-

---

15. Prof. C. Sârbu, **o.c.**, p. 33.

16. Episcop dr. Grigorie Comşa, **Noua călăuză pentru cunoaşterea şi combaterea sectelor religioase**, Arad, 1927, p. 7; cf. Schreiber, art. **Secte**, în: Wetzer-Welte, **Kirchenlexikon**, vol. XI, (Freiburg im. Br., 1899), vol. 33.

17. Al. A. Scvoznicov, **Contribuţiuni ...**, p. 61.

18. Dr. Paul Scheurlen, **Die Sekten der Gegenwart und neuere Weltanschaungsgebilde**, ed. 4-a, Stuttgart, 1930, pp. 9—11.

19. Aşa spre pildă darlystul G.F. Gaudibert, **Le passé, le présent et l'avenir du monde**, Lausanne, 1916, p. 153 sq.

20. Dr. Bela Bangha, art. **Felekezet**, în: **Katolikus Lexikon**, vol. II (Budapesta, 1932), p. 87.

talismul). Pentru acestea nuanţa peiorativă pe care o includea cuvântul „sectă", reprezenta de-acum o ofensă cu atât mai gravă cu cât ele aspirau la atribuirea pe seama lor a denumirii de Biserică.[21] Mişcarea ecumenică a încercat ieşirea din impasul creat recomandând să nu se mai facă deosebire între „sectă" şi Biserică.[22] Dar o astfel de soluţie îşi are inconvenientele ei şi, pe deasupra, nu şi-a dovedit operativitatea.

Se impune deci reconsiderarea a însuşi termenului de „sectă" şi restrângerea aplicării lui doar la grupările cărora li se potrivea. E ceea ce s-a făcut atunci când noţiunii „sectă" i s-a dat înţelesul de grupare religioasă încă nedefinită îndeajuns, neavând consistenţă instituţională religioasă şi juridică proprie, distinctă de altele şi bine definită, scăpând posibilităţilor de control din partea autorităţilor civile şi nefăcând obiectul unei legiferări precise în cadrul ordinei de drept a statului.[23] În situaţia aceasta se găsesc studenţii Bibliei sau martorii lui Iehova, nazarinenii, stiliştii, spiritiştii, teosofii, antroposofii, etc.

Conţinutul şi de asemenea sfera noţiunii „sectă" a suferit prin urmare o restrângere apreciabilă, impusă de evoluţia cuvântului în decursul vremii. În felul acesta patru grupări mari: baptismul, adventismul, creştinismul după Evanghelie şi penticostalismul nu mai sunt a se considera „secte", denumirea aceasta urmând a o purta doar celelalte grupări menţionate. Şi ele însă cu timpul pot să-şi creeze o situaţie legală în cadrul statelor în care îşi desfăşoară activitatea şi să iasă astfel din hotarele „sectarismului".[24] Faptul acesta pune încă odată sub semnul întrebării folosirea unui termen care azi e valabil iar mâine nu. În plus chiar grupările religioase care pe bun drept pot fi numite „secte", reprezintă în realitate „numai o ramificaţie, un anumit tip în sânul creştinismului, fără a forma propriu-zis o nouă religie. Ele concep şi realizează în mod specific ideea religioasă moştenită din creştinism, rămânând în cadrele mari ale religiei moştenite".[25] E cazul atunci să şi poarte o denumire care să creeze punţi pentru stabilirea de contacte, nu să le înlăture şi pe acelea care întâmplător au mai rămas.

Insuficienţele termenului „sectă" au impus drept aceea căutarea unor alte cuvinte mai adecvate şi, în acelaşi timp, mai conforme spiritului de frăţietate creştinească.

*
* *

În locul cuvântului incriminat s-a încercat să se pună alţi termeni ca spre pildă cel de asociaţie, denominaţie sau mişcare. Să analizăm semnificaţia fiecăruia şi cum e firesc, valabilitatea lor.

21. B. Melioranski, art. cit. p. 325.

22. Erich Foerster, **Sekten**: III. **Kirchenrechtlich**, în: **Die Religion in Geschichte und Gegenwart**, ed. 2-a, vol. V, Tübingen, 1931, p. 403.

23. Pr. prof. dr. Liviu Stan, **Legea cultelor**, în rev. Studii Teologice, seria II, an. I, nr. 9—10, noiembrie—decembrie, 1949, p. 867. Cf. Nyisztor Zoltan, art. **Szekta**, în: **Katolikus Lexikon**, vol. IV, p. 221.

24. K. Algermissen, **o.c.**, col. 437.

25. Prof. C. Sârbu, **o.c.**, p. 35 nota 1. Vezi şi Otto Cohausz, **Katholik, was hast du an den Sekten?**, Steyl, 1927, p. 3.

1. *Asociaţie*. Multe grupări religioase „sectare" au primit ori şi-au atribuit numele de societate, asociaţie, lucru cu care principial n-am avea de ce să nu fim de acord. Accepţiunea obişnuită ce i se dă acestui termen însă şi care este cu osebire laică, ne face să-l primim cu oarecare rezervă. Pe deasupra şi când este folosit în limbajul religios, el indică diferite asociaţii activând în cadrele Bisericii cu scopul de a promova mai intens unul sau altul din aspectele vieţii creştine.[26] Or, în acest caz, atribuirea denumirii de asociaţie atât organismelor bisericeşti cât şi grupărilor de tip „sectar" n-ar avea darul decât de a crea confuzii.

2. *Denominaţie*. Termenul acesta de origine latină (denomino-are =a numi) a fost folosit pentru prima dată în America, aici având astăzi, mai mult decât altundeva, o întrebuinţare curentă. El se aplică multiplelor varietăţi de creştinism tinzând înspre crearea unei religii „adevărate", „noi", „purificate" şi „simplificate", adaptată la condiţiile actuale şi ţinând seama de „deosebirea de gusturi" a credincioşilor.

În măsura în care cuvântul acesta are un înţeles general cu menirea de a indica un grup de aderenţi ai unui crez religios oarecare, poate fi acceptat. Ceea ce nu intră în vederile noastre e doar aplicarea lui oricărei comunităţi creştine, întrucât în acest caz ar putea da naştere la suficiente confuzii dintre care cea mai gravă ar fi aceea a punerii pe acelaşi plan a Bisericii celei adevărate cu oricare altă grupare creştină, indiferent de nuanţa ei.[27]

3. *Mişcare*. Numeroase grupări religioase neoprotestante sunt denumite „mişcări". Termenul acesta indică o „acţiune sau curent care grupează un număr mare de oameni în jurul unei activităţi, al unei idei sau concepţii".[28] Înţeles astfel a şi fost aplicat, bunăoară, penticostalismului. El nu e potrivit însă oricărei grupări religioase. De aceea studiile de specialitate, deşi îl folosesc în cazul numitului penticostalism, renunţă la el când e vorba de adventism, milenarism, etc. ...[29] Aceasta pentru motivul că noţiunea de mişcare nu implică cu necesitate o organizaţie temeinic închegată, cu forme stabile, norme obligatorii, doctrină imuabilă. Ea se caracterizează, spre deosebire de asociaţie şi denominaţie, de comunitate şi grup, printr-un avât încă neîngrădit şi necanalizat, prin inedit şi variaţie. Ceea ce este propriu mişcării e dinamismul anarhic, nu staticismul. Aşa stând lucrurile termenul de „mişcare" nu se potriveşte baptismului, spre pildă, aderenţii acestuia fiind constituiţi într-o grupare bine organizată şi cu o doctrină oarecum închegată.

Cuvintele cu care s-a încercat a fi înlocuit acela de „sectă" devenit — precum am observat — necorespunzător, n-au aşadar nici ele prea multă valabilitate. Şi totuşi trebuie găsit un termen care să facă

26. Idem, **o.c.**, p. 41.
27. K. Algermissen, **o.c.**, p. 30.
28. **Dicţionarul limbii române literare contemporane**, vol. III, Bucureşti, 1957, p. 94.
29. Aşa de exemplu Kurt Hutter, **Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der Sekten**, Stuttgart, 1950, passim.

faţă situaţiei într-un mod mai adecvat decât cel de „sectă" şi, la fel, decât ceilalţi amintiţi. Acesta ni se pare a fi cel de *grupare*, pe care de altfel l-am şi utilizat pe alocuri în paginile de faţă. Ce înţelegem prin grupare şi de ce preferăm acest termen celorlalţi?

În limbajul curent gruparea reprezintă o „colectivitate" de persoane reunite printr-o comunitate de idei, de concepţii sau de interese".[30] Reunirea aceasta de persoane poate fi mai bine ori mai slab organizată, poate avea o comunitate de idei mai mult ori mai puţin conturate... Se referă deci la adunarea mai multor inşi în jurul unui aceluiaşi crez şi la respectarea unor aceloraşi norme de conduită, crez şi norme care pot avea nenumărate aspecte.

Termenul e larg şi cuprinzător, fără nimic ofensator ori peiorativ, incluzând într-însul toate credinţele şi felurile de creştini aparţinând la ceea ce s-a numit „sectarism". Grupările care ne interesează pot fi evanghelice sau neevanghelice după cum originea şi temeiul lor se găseşte în Sfânta Scriptură ori în afara ei. Cele dintâi mai poartă denumirea de „neoprotestante" fiind, până la un punct, consecinţa Reformei din sec. XVI, pe când celelalte au cauze şi tendinţe diferite.

Înlocuind cuvântul „sectă" cu cel de grupare nu facem altceva decât să clarificăm atât esenţa însăşi a diferitelor comunităţi noi de credincioşi create în afara Bisericii, cât şi raporturile în care se găsesc creştinii între ei. La drept vorbind optând pentru *grupare*, revenim la sensul genuin al *sectei*, debarasat însă de nuanţa peiorativă şi ofensatoare cu care au încărcat-o mai ales ultimile decenii de hărţuieli iscate între cinstitorii aceluiaşi Mântuitor. Renunţând la *„sectă"* nu slăbim poziţia noastră de neabătută ortodoxie, ci dăm în schimb încă o probă despre sincera dorinţă ce ne încălzeşte sufletul de a întinde o mână frăţească tuturor celor pe care vrem să-i ştim alături de noi şi în făptuirea binelui aici pe pământ şi în dobândirea izbăvirii în viaţa de dincolo.

THE MEANING AND USE OF THE WORD „SECT" IN RELIGIOUS LANGUAGE

This word has a demeaning and offendind meaning. Originally, it was used to designate a school, a party or a group, as was done in the Vulgata. But very soon it began to be identified with the Greek „airesis".

Sects are related to both heresies and schisms. But unlike ancient heresies, the sects started through separation from the Church, followed by a formulation of doctrine. They also showed a degree of kinship with the practical side of religious life, which formerly defined a schism. What is characteristic of sectarians is their tendency to stray

30. **Dicţionarul limbii române literare contemporane**, vol. II, Bucureşti, 1956, p. 424.

away from the rest of believers, whom they consider sinners, and to organize themselves into separate communities, as they regard themselves to be exclusive preservers of the truth.

The above indicate the fact that the term „sect" has been enriched and has acquired a derogatory meaning. With this meaning it has been applied to a whole series of medieval Christian groups.

The sectarians themselves use this term to designate those who hold opinions different from their own. In time, some of the groups so named reached a degree of inner organization and claimed to be churches, which made this designation improper for them.

Therefore, it has been recommended to restrict the use of this term to religious groups insufficiently defined, which do not have a religious and juridical consistency and escape the possibility of control on the part of public authorities.

The impropriety of the term „sect" has led to a search for other designations such as association, denomination or movement. In the opinion of this author, a more proper term is that of group, as it is closer to the original meaning of „sect". *(A.J.)*

Professor Dr. PANTELEIMON RODOPOULOS
Metropolitan of Tyroloe and Serention

THE ECCLESIASTICAL ORGANISATION OF MACEDONIA DURING THE PALAEOLOGAN PERIOD

The Ecclesiastical organisation of a province and its system of administration are not to be identified chronologically with the period of any reigning dynasty. It follows, therefore, that the ecclesiastical organisation of Macedonia, too, at the time of the Palaeologans, which is the subject of this paper, is a continuation of the organisation of preceding periods and the consequence of historical events which occurred not merely at the time of the Palaeologans, but also before then.

It ought also to be borne in mind that in Macedonia, too, a geographical area subject to the Ecumenical Patriarchate, the canonical order and tradition of the Orthodox Catholic Church applies, as this has been shaped by the Ecumenical Synods, and whose custodian is the Ecumenical Throne. Any deviation from this, by economy, and at specific times, imposed in the main for political reasons and through arbitrary interventions, does not create law and is discarded once the political reasons which caused its imposition have ceased to exist. Nor should it be forgotten that the faith of the Orthodox Church is that the aim of its foundation and existence is the salvation of mankind and the world through Christ, not political authority nor serving the transient political aspirations of leaders in power. Salvation is also achieved through the normal workings of the canonical institutions of the Church.

There are two principal historical points which were decisive in shaping the ecclesiastical organisation of Macedonia even during the Palaeologan period: 1. The final detachment, at the time of Leo III the Isaurian, of Eastern Illyricum from the ecclesiastical jurisdiction of the Bishop and Pope of Rome and its submission to the Ecumenical Patriarch of Constantinople (732/733), and 2. the restoration of the Ecumenical Patriarch to his See in Constantinople (1261), after the eviction therefrom of the Latins, and the gradual removal of the Frankish bishops from its provinces.

1. As is well known, Eastern Illyricum belonged to the Western part of the Roman Empire and included the whole of the Balkan peninsula, apart from Thrace, which belonged to the Eastern part of the Roman Empire. The Metropolitan of Thessaloniki was Papal Vicar in Eastern Illyricum. On the abolition by the emperor Leo III, the Isaurian, of the Papal Vicarate of the whole of Eastern Illyricum (Thessaloniki) and its submission to the Ecumenical Patriarchate, the metropolitan system of ecclesiastical administration was applied in Macedonia, too.

The provincial metropolitan synod, under the chairmanship of the Metropolitan of Thessaloniki, and under the Patriarchal Synod of Constantinople, functioned continuously, from the time of the submission of Eastern Illyricum to the Ecumenical Throne until 1924[1], and thus in the Palaeologan period, too.

2. The re-establishment of the Ecumenical Patriarch in his See (1261), after the expulsion of the Franks from Constantinople, coincided with the elevation to the imperial throne of the Palaeologan dynasty with Michael VIII Palaeologos, the liberator of the City.

This restoration provided the occasion required for the provinces subject to the Patriarchate to be brought into proper order. And with the progressive withdrawal of the Franks from fortresses and strategic positions, there was a gradual re-instatement of Orthodox ecclesiastical order, which had been disturbed by their presence. Moreover, the submission of Michael II, the Despot (=Overlord) of Epirus (1263), to the emperor, further speeded up the unification of the ecclesiastical provinces of the Ecumenical Patriarchate.

According to the new „Taktikón", or list of order of the bishops of the Ecumenical Patriarchate at the time of Michael VIII (1251—1282), as regards the Macedonian provinces, the Metropolitan of Thessaloniki, hypertimos and exarch of the whole of *Thettalia* (i.e. of Macedonia from the 11th century), occupied the 16th position, with eleven bishops under him, who, together with him as head, constituted the metropolitan synod of the province. The bishops under him were those of: Kitron, Verria (Berroea), Dourgavitia, Servia, Cassandria, Kampania i.e. Kastrion, Petra, Hercula, i.e. Ardamerion, Ierissos, Liti and the Vardar Turks[2].

The 39th position was occupied by the Metropolitan of Philippi, who had seven dioceses under him, i.e. Theorion, Polystylon, Velikeia, Christoupolis, Smolaina, Caesaropolis, and Alectropolis. The 58th place was occupied by the See of Serres. There are no lists for the other dioceses of that time.

Metropoles were promoted or demoted in accordance with their fluctuating importance from the point of view of Orthodox ecclesiastical life. Alterations occurred under Emperor Andronikos II Palaeologos

---

1 A. Angelopoulos... **The Exarchate of Thessaloniki,** (in Greek) Thessaloniki 1982.

2 Ger. Konidais, **Ecclesiatical History of Greece,** (in Greek), vol. II, p. 151. Athens 1970. Cf. H. Gelzer, **Texte der Notitiae Episcopatum,** p. 590 ff., Münche 1900.

(1282—1328). The metropolis of Thessaloniki was promoted to the 11th position, the bishopric of Verria under it was made a metropolis and occupied the 30th position, Serres was promoted to 46th and Philippi was demoted to 47th. The bishopric of Christoupolis, under the metropolis of Philippi, was first elevated to the status of autocephalous archbishopric and later promoted to metropolis, occupying the 48th position, while Melenikon was promoted to the 56th metropolitan position. In the same „Taktikón" we see that Drama, „a parish of Philippi"[3] until then, was elevated to the status of autocephalous archbishopric, as was „Zichnai", a diocese of the metropolis of Serres.

In the „Exposition" of the „order of precedence of the metropoles under the apostolic throne of the God-protected Queen of Cities, Constantinople", which dates from the 14th century and is attributed to Andronikos III Palaeologos[4], it is stated that Thessaloniki has been promoted from 16th to 11th position, occupying, at the same time, the position of Ankyra, i.e. the 4th. In place of Tyana, 14th, Verria was promoted; Serres to 38th, that of Rhodes, to 39th Philippi (and All Macedonia), and. to the same position, his former Bishop, now Metropolitan of Christoupolis. Melenikon was promoted to the position between 47th and 48th (47 Konnaion; 48 Aghia Severiti). The promotion of Zichnai in Macedonia to metropolis also dates back to this period (the turbulent times of 1341—1355). The promotion of these regions of Macedonia certainly indicates a revival of Orthodox religious life among the Romans (Greeks). At the time of Manuel Palaeologos (1391—1425), Thasos became an autocephalous archbishopric (autocephalous with reference to the metropolitan). As the late Professor Gerasimos Konidaris notes[5], detailed exposition of the true situation is difficult, since the region was, in general, divided into statelets, which either belonged to Romans (Greek Despots or Overlords) or to others. At this time, this division was principally a result of the incursions of the Crusaders, and the importation into the Roman-(Byzantine) empire — by the Franks — of the feudal system which obtained in the west.

One part of the Macedonian ecclesiastical provinces belonged, in the period under examination, to the Archbishopric of Ochrid. The first Bulgarian state, that of Symeon (893—927), who was Armenian by birth, was certainly not Bulgarian. Its inhabitants were Bulgarians and Greeks. This is why Symeon styled himself „emperor of the Bulgars and Romans (=Greeks)", having dynastic designs, it seems, on the Roman Throne of the „ecumene", Constantinople. It was he, not the competent ecclesiastical Authority, who arbitrarily established the Archbishopric of Ochrid, which was recognised later, after the defeat of the Bulgarians, by the emperor Basil II and the Ecumenical Patriarch. The second Bulgarian state, that of Asen, was founded towards the end of

3 The capture of Philippi by the Turks at this time resulted in its depopulation.
4 Gelzer, op. cit., p. 607 ff., Rallis and Potlis, op. cit., vol. V, P. 490 ff., Ger. Konidaris, op. cit., vol. II, p. 153 ff.
5 Op. cit., p. 154.

the 12th century (1186 or 1189). Ahe Archbishopric of Tyrnavo was then set up, with internal autonomy and under the supervision of the Ecumenical Patriarch. The foundation of the Archbishopric of Tyrnavo meant the loss to the Archbishopric of Ochrid of a quite a number of provinces. Later, the foundation of the Archbishopric of Peć (1219) deprived the Archbishop of Ochrid of further provinces, mainly inhabited by Serbs. The Archbishopric of Ochrid was thus restricted to the southern provinces, i.e. to the Macedonian provinces of Kastoria, Moglena, Pelagonia, Strumnitsa, Glavinitsi, Giannitsa, Grevena, Kannina and Debrae, discarding for the most part the Slavonic character it had previously had.[6] The Archbishopric of Ochrid was autonomous, under the supervision of the Ecumenical Patriarchate,[7] as can be deduced from the complaints and correspondence between Archbishop Demetrios Chomatianós and the Ecumenical Patriarch, as also from that with Metropolitan Ioannis of Náfpaktos.[8]

The foundation of the Archbishopric of Peć is linked to the formation of the Serbian state (end of the 12th century). The son of the Serbian leader Ştefan Nemanja was tonsured a monk on the Holy Mountain, with the name Savvas, and after Ştefan, too, had become a monk, Savvas was ordained presbyter by Metropolitan Konstantinos of Thessaloniki. He travelled to Serbia to preach the Gospel and organise the Church. He later visited the Emperor in Nicea, Theódoros I Láskaris, and was consecrated Archbishop of Pec and Serbia in 1219 by the Ecumenical Patriarch, Manuel I Haritópoulos. This archbishopric, according to the biographies of Savvas, enjoyed internal autonomy, while belonging to the wider jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate.[9] The Serb leader Stefan Dušan extended his state towards the middle of the 14th century and wanted to be anointed emperor. For this, he needed a Patriarch to anoint him, in accordance with the political theory of the Roman Empire which was in force, having been formulated also legislatively by Justinian in the introduction to his 6th Novella. According to this, there are two earthly authorities which derive from God „royalty and priesthood". At its head, the priesthood was represented by the Archbiehop and Patriarch of the reigning city of Constantinople-New Rome, who anointed the emperor. The Ecumenical Patriarch clearly could not anoint as emperor Dusan, who had created his state within the bounds of the Roman (Byzantine) Empire. Without prior consent, therefore, Dušan pronounced the Archbishop of Peć, Ioannikios, to be Patriarch of Peć, and the latter, in turn, crowned Dušan emperor „of the Serbs and Romans", in Skopje (1346). He, too, it seems, had dynastic designs on Constantinople. The rift with the Ecumenical Patriarchate lasted thirty years. Af-

6 Vas. Stephanides, **Eccl. History** (in Greek) Athens 1948, p. 665, note. Cf. Gelzer, op. cit., p. 6 ff., 7 ff., 9 ff., K. Jirecek, **Geschichte der Bulgaren**, Prague 1876, p. 1211.

7 K. Delikanis, op. cit., vol. III, p. 960 ff and 1058.

8 In Delikanis, op. cit., p. 974 ff.

9 Vas. Stephanides, op. cit., p. 406.

ter the death of Dušan (1355), when Ivan Uglješa became overlord of the Macedonian provinces with his capital at Serres, he reached an agreement with the Ecumenical Patriarch concerning the regulation of affairs in these provinces and their restitution to the Ecumenical Throne (1376). „I restore . . . to the catholic Church and to my Most Holy Lord, the Ecumenical Patriarch all the churches and metropoles *seized* and all the patriarchal rights with all my heart and mind, for all these are lately come under my authority . . ." writes Ivan himself in a surviving manuscript on this matter.[10] So with the restoration of all the Macedonian church provinces under the control of Ivan Uglješa, we now have direct ecclesiastical rule of the Ecumenical Patriarchate throughout Macedonia.

At this point we must clarify certain matters of Canon Law and institutions in the Orthodox Church, the better to understand situations which were caused by arbitrary and expedient policies.

Initially, the metropolitan system of administration was created in the organisation of the Church and was accorded legal recognition by the 1st Ecumenical Synod (325).[11] The bishop of the provincial capital, the mitrós póleos, the metropolitan, was the first in the province and president of the provincial synod of bishops. All metropoles were at that time autocephalous. At the 2nd Ecumenical Synod (381) the supra-metropolitan jurisdiction[12] was created, and this was adopted permanently by the 4th Ecumenical Synod (451). Metropolitans were now subject to Patriarchs, after the establishment of the patriarchal system of ecclesiastical administration. The five patriarchates, Rome, Constantinople, Alexandreia, Antioch and Jerusalem made up the pentarchy of patriarchates. After the schism of Rome, the pentarchy became a tetrarchy. With the implementation of the patriachal system, ecclesiastical organisation was concluded and the order of precedence of the patriarchal thrones fixed through irrevocable decisions of the Ecumenical Synods Patriarchates, so-called, which were declared such by arbitrary decisions and for reasons of political expediency do not belong to the pentarchy or tetrarchy of the Patriarchates. These so-called patriarchates, being within the bounds of the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, were under its supervision.

There is another similarly Canonical matter which belongs to the period under examination which ought to be clarified.

The Canonical organ for the declaration of a local church as autocephalous is the Ecumenical Synod. Jerusalem and Cyprus were declared autocephalous by the 3rd Ecumenical Synod.

This right was also acquired, however, in the east, by the broadly-composed Endemousa Synods, called and chaired by the Ecumenical

10 In Miclosich and Müller, **Acta Patriarchatus Constantinopolitani**, Vienna 1860, vol. I, p. 563. K. Delikanis, op. cit., vol. III, p. 769 ff.

11 Canons 4, 5, 6 and 7.

12 Canons 2 and 6.

Patriarch, which also took other administrative decisions of general interest.

This procedure is taken for granted by the Orthodox, even by those leaders who, for political reasons, intervened arbitrarily and uncanonically and went to far as to declare local churches autocephalous and appoint Patriarchs. Of course, it was not possible for these to be included in the tetrarchy of Patriachs, as indeed they were not, remaining under the supervision of the Ecumenical Throne.

That this canonical procedure followed by the Endemousa synod of Constantinople was recognised by the Orthodox is confirmed by the examples of Archbishoprics referred to above, and particularly the restoration to the Ecumenical Patriarch and his immediate jurisdiction of the Macedonian provinces by the Serbian leader Ivan Uglesa. This recognition survived in later years, as it does today. I would refer to the example of the elevation of the autocephalous Church of Russia to Patriarchate status and of the Metropolitan of Moscow to Patriarch. As is well known, this Patriarchate was founded in Moscow by the Ecumenical Patriarch Ieremias II (1589) and endorsed by the Endemousa Synod in Constantinople (1590) and by a second Endemousa Synod in 1593, at which Patriarch Meletios Pigás of Alexandreia was present, having been absent from the previous one. This canonical procedure was not followed merely as being self-evident, but at the request and insistence of the Tsar of Russia, Fyodor Ivanovich I (1584—98).[13]. Later, when Peter the Great abolished the Patriarchate of Moscow by decree (1721), he appealed to the Ecumenical Patriarch, seeking a decision of the Church on the matter. He writes to the Ecumenical Patriarch Ieremías III (1721): ... „as an obedient son to our well-beloved Mother Orthodox Catholic Church, ever retaining devotion towards Your Holiness as the *first* Chief Shepherd of this Orthodox Catholic Church and our father in spirit, we have deemed it necessary to make these known ... We therefore trust that Your Holiness, too, as the *first* Archpriest of the Orthodox, Catholic and Eastern Church, will be pleased to declare this Our decree and the Synod constituted to be legal, and concerning this to *notify* the other most blessed Patriarchs, those of Alexandreia, Antioch and Jerusalem ..."[14] The Ecumenical Patriarch „endorsed, confirmed and declared ... the appointed synod in the Russian holy and great kingdom to be, and to be called, our sister in Christ".[15] This decision was circulated to the other Patriarchs for their consent and recognition.

During the Palaeologan period, then, there was a gradual restoration of the direct jurisdiction and presence of the Ecumenical Patriar-

---

13. Germanos of Sardeis To Rossikán Patriarheíon in Orthodoxia, year 20, February-March 1945, nos. 2—3, p. 34, Cf. Panteleĭmon Rodopoulos Ho Katastatikós Xártis perí dioikiseos tis Rossikís Orthodoxou Ekklesias (8 June 1988), Thessaloniki 1990, p. 22.

14 Rallis and Potlis, op. cit., vol. V. pp. 160—162, note 1.

15 Rallis and Potlis, op. cit., vol. V, pp. 160—163.

chate in the Macedonian ecclesiastical provinces. Historico-political events, such as Latin rule and the arbitrary actions of leaders and emperors before the Palaeologoi, and also during their era, created anomalous circumstances in the canonical ecclesiastical jurisdiction. But these were temporary, as is usually the case when political interventions occur in Church affairs. The political conditions which imposed the arbitrary actions usually pass away and then the canonical order is restored through acts of the competent and canonical authority, and in the case of Macedonia, the Ecumenical Patriarchate.

ORGANIZAREA BISERICEASCĂ A MACEDONIEI ÎN PERIOADA PALEOLOGILOR

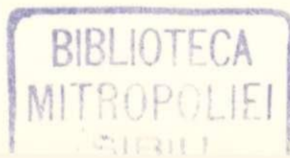
Două momente istorice au avut o influenţă decisivă în structurarea organizaţiei bisericeşti a Macedoniei în perioada Paleologilor: 1. scoaterea definitivă a Ilirucului răsăritean, în timpul lui Leon III Isaurul, de sub jurisdicţia bisericească a Romei şi supunerea lui Patriarhului ecumenic (732/733) şi 2. restaurarea Patriarhului ecumenic în scaunul său de la Constantinopol (1261), după respingerea de acolo a latinilor şi înlăturarea treptată a episcopilor franci din provinciile lui.

În ce priveşte importanţa mitropoliei de Tesalonic în rândul celorlalte centre mitropolitane ale Patriarhiei ecumenice, la începutul perioadei în discuţie, aceasta a avut poziţia a 16-a, pentru ca în timpul lui Andronic II şi Andronic III să urce pe poziţia a 11-a. O promovare în ordine ierarhică se observă şi în legătură cu alte scaune din Macedonia, semn al unei renaşteri a vieţii bisericeşti la grecii de acolo.

O parte a provinciei bisericeşti a Macedoniei a aparţinut în perioada respectivă Arhiepiscopiei de la Ohrida. Aceasta, însă, va pierde unele zone prin întemeierea Arhiepiscopiei de Târnovo şi apoi a celei de Peci, aceasta din urmă legată de formarea statului sârb, la sfârşitul secolului al XII-lea. Dar, după o perioadă de relaţii tensionate între aceasta şi Patriarhia ecumenică, bunele relaţii între cele două au fost restabilite în vremea lui Ugleša, în 1376, care a reaşezat provinciile bisericeşti din Macedonia sub jurisdicţia Constantinopolului.

În domeniul canonic trebuie spus că organul autorizat să declare o Biserică locală ca autocefală a fost sinodul ecumenic, drept dobândit, apoi, în Răsărit de sinodul endemic, prezidat de Patriarhul ecumenic, dar Bisericile care au dobândit această calitate n-au fost incluse în tetrarhia patriarhilor.

Această procedură canonică, recunoscută de către ortodocşi, este confirmată de mai multe exemple, între care şi cel al restaurării jurisdicţiei Patriarhiei ecumenice asupra provinciilor macedoniene de către conducătorul sârb Ivan Ugleša.



În concluzie trebuie spus că în timpul perioadei Paleologilor a avut loc o restaurare treptată a jurisdicției și prezenței Patriarhiei ecumenice asupra provinciilor bisericești macedoniene, după ce împrejurări politice arbitrare creaseră anomalii în jurisdicția bisericească canonică. *(A.J.).*

Bishop KALLISTOS of Diokleia

AN ICON OF HUMAN FREEDOM

Am I not free?

1 Corinthians 9 : 1

God persuades, he does not compel; for violence is foriegn to him.

Epistle to Diognetus VII, 4

What shall we offer?

In an Orthodox hymn used at Vespers on Christmas Eve, the Virgin Mary is seen as the highest and fullest offering that our humanity can make to the Creator:

What shall we offer you, O Christ,
Who for our sakes have appeared on earth as human?
Every creature made by you offers you thanks:
The angels offer you a hymm,
The heavens a star,
The Magi gifts,
The shepherds their wonder,
The earth its cave,
The wilderness the manger,
And we offer you a Virgin Mother.

As our supreme human offering, the Mother of God is a model — next to Christ himself, and through God's grace — of what it means to be a person. She is the mirror in which we see reflected our own true human face. And what she expresses, as our pattern and example, is above all *human freedom*. "Am I not free?" asks the apostle; and Mary, most notably at the Annunciation, shows us precisely what this liberty implies.

Freedom, the capacity to make moral decisions consciously, with a sense of full responsability before God, is what most of all distinguishes the human from the other animals. In the words of Soren Kierkegaard, 'The most tremendous thing granted to human persons is choice, freedom' *(Journals*, tr. A Dru /Oxford, 1938/, 1051). Without liberty of choice there is no authentic personhood. When God says to

Israel, 'I call heaven and earth to witness against you this day, that I have set before you life and death, blessing and curse; *therefore choose . . .'* (Deut. 30 : 19), he offers us a gift that is difficult to employ aright, often bitter and painful, even tragic, yet without which we are not genuinely human. It is freedom of choice, more than anything else, that constitutes the image of God within us. As God is free, so the human person in God's image is free. We are, so Athanasius affirms *(On the decrees of Nicaea* XI, 1—2), creators after the image and likeness of God the Creator, „sub-creators', to use the phrase of J.R.R. Tolkien — and if we renounce that creative freedom we deny our own humanity. As St. Paul insists (1 Cor. 3 : 9), we are *synergoi,* 'fellow-workers together with God', 'cooperators with God' (this is perhaps the best translation of the Greek); and it is above all the example of the Blessed Virgin Mary at Nazareth that indicates what such 'co-operation with God' involves.

Humans, we have said, are free as God is free. This has of course to be qualified. Divine freedom is unconditioned, whereas our freedom in a sinful and fallen world is restricted in all too many ways. But, though restricted, it is never totally abolished; it remains in some way irreducible and inalienable. The Russian Orthodox writer Alexander Solzheitsyn illustrates this vividly in his novel *The First Circle,* when he describes the conversation between the prisoner Bobynin and Abakumov, Stalin's Minister of State Security (chapter 17):

> (Bobynin) strode in, sat down without a word in one of the comfortable armchairs near the Minister's desk and elaborately blew his nose on the off-white handkerchief that he had washed himself during his last bath . . .

Abakumov has reason to be polite to Bobynin, whose assistance he needs for an engineering project, and so he enquires in a mild tone:

> 'Why did you sit down without permission?'
> Bobynin, with barely a glance at the Minister and still cleaning his nose said airily:
> 'Well, you see, there's an old Chinese proverb: never walk if you can stand still, never stand if you can sit, but lying down is best of all.'
> 'Have you any idea Who I might be?'
> Leaning comfortably on the arms of his chair Bobynin now inspected Abakumov and ventured idly:
> 'Well, you look a bit like Field-Marshal Goering to me.'

Abakumov begins to grow irritated.

> 'What do you mean? Don't you see any difference between us?'
> 'Between you and him? Or between you and me?' Bobynin's voice rang like metal on metal. 'I can see the difference between you and me: you need me, but I don't need you . . .'
> 'Listen' (said Abakumov), 'Don't go too far just because I choose to be polite to you . . .'
> 'If you were rude to me I wouldn't talk to you at all. You can

shout at your colonels and generals as much as you like because they've got plenty to lose.'
'We can deal with your sort too if we have to.'
'No, you can't.' Bobynin's piercing eyes flashed with hatred. 'I've got nothing, see? Nothing! You can't touch my wife and child — they were killed by a bomb. My parents are dead. I own nothing in the world except a hankerchief... You took my freedom away a long time ago and you can't give it back to me because you haven't got it yourself. I'm forty-two years old. You gave me twenty-five years. I've done hard labour, I know what it is to have a number instead of a name, to be handcuffed, to be guarded by dogs, to work in a punitive brigade — what more can you do to me?'

And then Bobynin continues:

'You can tell old You-know-who-up-there that you only have power over people so long as you don't take everything away from them. But when you've robbed a man of everything he's free again.'

Despite all the degradation that a totalitarian regime has inflected on Bobynin, there still remains within him what Solzhenitsyn describes elsewhere as 'the innermost nucleus', 'something very, very indestructible, something very, very high'; and that indestructible nucleus is his inner freedom, which in a paradoxical way has been enhanced rather than diminished by the loss of his outward freedom.

Let us explore together the nature of this freedom, essential to our human personhood, which the Blessed Virgin Mary displayed to a pre-eminent degree at the Annunciation.

Response in freedom

In the view of Karl Barth, it is a fundamental error to imagine that at the Annunciation Mary is making a decision on which the salvation of the world depends. To see in Mary, so Barth argues in his *Church Dogmatics*, 'the human creature co-operating servant-like in its own redemption on the basis of prevenient grace' is a heresy to which No 'must be uttered inexorably'. We are to understand her role at the Annunciation 'only in the form of non-willing, non-achieving, non-creative, non-sovereign man, only in the form of man who can merely receive, merely be ready, merely let something be done to and with himself' (vol. I, part 2/Edinburgh 1956/, pp. 143, 191).

The approach of the Christian East is altogether different. In the words of the fourteenth-century Byzantine lay theologian St. Nicolas Cabasilas:

The Incarantion of the Word was not only the work of Father, Son and Spirit — the first consenting, the second descending, the third overshadowing — but it was also the work of the will and the faith of the Virgin. Without the three divine persons this design could not have been set in motion; but likewise the plan could not have been

carried into effect without the consent and faith of the all-pure Virgin. Only after teaching and persuading her does God make her his mother and receive from her the flesh that she consciously wills to offer him. Just as he was conceived by his own free choice, so in the same way she became his Mother voluntarily and with her free consent (*Homily on the Annunciation* 4—5: *Patrologia Orientalis* 19, 488). Cabasilas is no Pelagian, for he affirms the priority of divine grace: 'Without the three divine persons this design could not have been set in motion.' But equally he perceives the all-important contribution made at the Incarnation by the created human freedom of the Virgin. 'God persuades, he does not compel': the statement in the *Epistle to Diognetus* applies exactly to the event of the Annunciation. God knocks at the door, but does not break it down: Mary is chosen, but she herself also makes an act of choice. She is not merely receptive, not merely 'non-willing, non-achieving, non-creative', but she responds with dynamic liberty. As St. Irenaeus expresses it, 'Mary co-operates with the economy' (*Against the Heresies* 3, 21, 7: PG 7,953B); she is, in St. Paul's words, a *synergos*, a fellow-worker with God — not just a pliant tool but an active participant in the mystery. What we see in her is not passivity but engagement, not subordination but partnership, not submission but mutuality of relationship.

All this is summed up in Mary's reply to the angel: 'Here am I, the servant of the Lord; let it be with me according to your word' (Luke 1 : 38). This reply was not a foregone conclusion; she could have refused. Violence is foreign to the divine nature, and so God did not become human without first seeking the willing agreement of the one whom he wished to be his mother. As Pope Paul VI insists, in his notable doctrinal statement *Marialis Cultus* (2 February 1974), Mary is taken into dialogue with God, and she 'gives her active and responsable consent'; we are to see in her, not just a 'timidly submissive woman', but one who makes ' courageous choice' (37). She is a decision maker. It is a striking fact — on which we can never reflect too much — that, whereas the creation of the world was brought about solely by the exercise of the divine will, the re-creation of the world was set in motion through the co-operation of a young village women engaged to a carpenter.

Sharing, silence, suffering

If the Mother of God at the moment of the Annunciation is a true icon of human freedom, of authentic liberty and liberation, then her actions and reactions in the events that follow shortly afterwards in St. Luke's Gospel illustrate three basic consequences of what it means to be free. Freedom involves sharing, silence and suffering.

Freedom incolves *sharing*. Mary's first action after the Annunciation is to share the good news with someone else: she goes with haste to the hill country, to the house of Zechariah, and greets her cousin Elizabeth (Luke 1 : 39—40). Here is an essential element in free-

dom: *you cannot be free alone.* Freedom is not solitary but social. It implies relationship, a 'thou' as well as an 'I'. The one who is egocentric, who repudiates all responsability towards others, possess no more than a seeming and spurious freedom, but is in reality pitifully unfree. Liberation, properly understood, is not defiant isolation or aggressive self-assertion, but partnership and solidarity. To be free is to share our personhood with others, to see with their eyes, to feel with their feelings: 'If one member of the body suffers, all suffer together with it' (1 Cor. 12 : 26). I am only free if I become a *prosopon* — to use the Greek word for 'person', which means literally 'face' — if I turn towards others, looking into their eyes and allowing them to look into mine. To turn away, to refuse to share, is to forfeit liberty.

Here the Christian doctrine of God is immediately relevant to our understanding of freedom. As Christians we believe in a God who is not only one but one in three. The divine image within us is specifically the image of God *the Trinity*. God our creator and archetype is not just one person, self-sufficient, loving himself alone, but he is a *koinonia* or communion of three persons, dwelling in each other through an unceasing movement of mutual love. From this it follows that the divine image within us, which is the uncreated source of our freedom, is a relational image, realized through fellowship and *perichoresis*. To say 'I am free, because I am formed in God's image', is equivalent to saying: 'I need you in order to be myself.' There is no true person except where there are at least two persons in reciprocal relationship; and there is no true freedom except where there are at least two persons who share their freedom together.

Here then is a first thing that Mary teaches us about freedom. It signifies relationship, openness to others, vulnerability. Without the risk and adventure of shared love, none of us can be free.

If freedom involves sharing, then it also involves *silence,* listening. 'Let it be with me according to your word', Mary answers at the Annunciation; her attitude is one of listening to the word of God. Indeed, had she not first listened to God's word and through listening received it into her heart, she would never have conceived and borne the Word physically in her womb. St. Luke insists more than once upon this special characteristic of the Mother of God as the one who listens. After the visit of the shepherds to the new-born Christ, he states: 'Mary treasured all these words and pondered them in her heart' (Luke 2 : 19). After the story of Jesus in the temple at twelve years old, the evangelist ends with a similar comment: 'His mother treasured all these things in her heart' (Luke 2 : 51). The need to listen is emphasized equally in Mary's injunction to the servants at the wedding feast of Cana: 'Do whatever he tells you' (John 2 : 5) — her last recorded words in the Gospels, her spiritual legacy to the Church: 'Listen, accept, respond.' Later in St. Luke's Gospel when the woman in the crowd blesses Christ's Mother, and he replies 'Blessed rather are those who hear the word of God and obey it' (Luke 10 : 27—28) — so far from implying any disrespect to the one who bore him, Jesus

seeks rather to indicate where her true glory is to be found. She is to be held in honour, not simply because of the physical fact of her motherhood, but because inwardly with all her will and with the full integrity of her personal freedom she listened to God's word and kept it.

Such, therefore, is a second way in which the Mother of God acts as an icon of human freedom. For St. Gregory Palamas and for the Orthodox mystical tradition she is a 'Hesychast' ,one who waits upon the Holy Spirit with the silence of the heart. Inner silence of this kind is not simply negative — not a mere absence of sounds or pause between words — but it is positive and alive, one of the deep sources of our being, part of the basic structure of our human personhood. Without silence we are not genuinely human, and without silence we are not genuinely free. Constant chatter enslaves, while the ability to listen is an essential part of freedom. The Mother of God is free because she listens. Unless we are capable of listening to others — unless in some measure we posses, as she did, the dimension of creative inner silence — we shall lack real liberty. Only the one who knows how to be silent, how to listen, is able to take decisions with an authentic freedom of choice.

There is also a third aspect of freedom that St. Luke's Gospel underlines. 'A sword will pierce through your own soul also' (Luke 2 : 35), says Simeon to Mary at the Presentation of Christ in the Temple. Freedom involves *suffering*. It means *kenosis*, cross-bearing, the laying-down of one's own life for the sake of others. Mary's act of voluntary choice at the Annunciation brings her grief as well as joy. Among modern thinkers, the Russian Nicolae Berdyaev — the 'captive of freedom', as his critics called him, a *sobriquet* that gave him particular satisfaction — has discerned with sharp clarity the costliness of freedom. 'I always knew', he states in his autobiography *Dream and Reality*, 'that freedom gives birth to suffering, while the refusal to be free diminishes suffering. Freedom is not easy, as its enemies and slanderers allege; freedom is hard; it is a heavy burden. People often renounce freedom to ease their lot' (p 47).

The arduous, sacrificial character of freedom is evident equally in Dostoevsky's parable 'The Tale of the Grand Inquisitor' in *The Brothers Karamazov*. The Inquisitor reproaches Christ for making humankind free, and thereby imposing on them a pain too sharp for them to endure. Out of pity for human anguish, so the Inquisitor claims, he and his fellows have removed this cruel gift of freedom: 'We have corrected your work', he says to Christ. He is right: freedom is indeed a heavy burden, as Mary understood only too well when standing at the foot of the Cross. Yet without freedom there can be no true personhood and no mutual love. If we refuse to exercise the gift of freedom that God offers us, we make ourselves subhuman; and if we deny others their freedom, we dehumanize them.

Such are some of the ways in which the Mother of God, our mirror and paradigm, serves as an icon of human freedom. 'Am I not free?' Yes, indeed; each of us is created free. Yet freedom is not only

a gift but equally a challenge and a task, as the exemple of the Mother of God indicates. Freedom does not simply have to be accepted, but it needs to be discovered, learnt, used, defended — and finally to be offered up. Let us complete the quotation from Kierkegaard with which we began. 'The most tremendous thing granted to humans is choice, freedom. And if you want to save your freedom and keep it, there is only one way: in the very same second to give it back to God, and yourself with it.' Only in the act of offering back our freedom to God — through sharing, silence and suffering — can we truly become free persons in the image of the Trinity, after the example of the Blessed Virgin Mary.

O icoană a libertăţii umane

Libertatea de a alege reprezintă un dar pe care Dumnezeu ni l-a făcut şi fără de care nu putem fi cu adevărat oameni. Acesta reprezintă mai mult ca orice altceva chipul lui Dumnezeu în noi, chiar dacă, în timp ce libertatea lui Dumnezeu este necondiţionată, libertatea noastră este limitată în multe feluri.

Modelul libertăţii noastre este oferit de răspunsul Fecioarei Maria la Bunavestire. Spre deosebire de puncte de vedere ca cel al lui K. Barth, care neagă orice rol al răspunsului Mariei în Mântuirea lumii, teologi ai Răsăritului creştin, ca N. Cabasila, care afirmând prioritatea harului dumnezeiesc, notează şi contribuţia foarte importantă la Întrupare adusă de libertatea omenească a Fecioarei. Răspunsul dat de ea atunci a fost cel al unei libertăţi dinamice.

Dacă Maica Domnului la momentul Buneivestiri este o adevărată icoană a libertăţii umane, atunci acţiunile şi răspunsurile ei la evenimentele care urmează ilustrează trei consecinţe esenţiale a ceea ce înseamnă să fii liber. Libertatea înseamnă *părtăşie*, pentru că nu poţi să fii liber când eşti singur. Egoistul nu posedă decât o libertate aparentă şi în realitate nu este liber. Chipul lui Dumnezeu în noi este chipul Sfintei Treimi. *Koinonia* treimică se realizează prin perihoreză. Libertatea presupune, apoi, *linişte*, ascultare. Sunt mai multe momente de la Bunavestire la Patimi în care vedem pe Maica Domnului ca ascultătoare. Fără linişte noi nu suntem cu adevărat umani, nu suntem cu adevărat liberi. Al treilea element al libertăţii este *suferinţa*. Libertatea este o povară grea, dar dacă refuzăm să exercităm darul libertăţii oferit nouă de către Dumnezeu atunci devenim subumani, iar dacă negăm altora libertatea lor, atunci îi dezumanizăm pe aceştia.

Acestea sunt câteva feluri în care Maica Domnului ni se prezintă ca icoană a libertăţii umane. *(A.J.)*.

† LAURENŢIU al Caransebeşului

VALENŢE ALE MISTERULUI CULTIC ÎN SFÂNTA LITURGHIE

(Tainic şi real în celebrarea euharistică)

Sfânta Liturghie — expresia deplină a iubirii dumnezeieşti, sinteza întregii tensiuni a creaţiei spre Creator, dar şi a revărsării milostivirii Lui spre noi, reprezintă în esenţă nu altceva decât spaţiul privilegiat al parusiei liturgic-sacramentale a Domnului. Sfânta Liturghie este unica teofanie, este cerul pe pământ, bucuria creaţiei faţă de Creator, transfigurarea întregului cosmos prin om, arvuna vieţii viitoare, icoana împărăţiei cerurilor.

Rugăciune a comunităţii, actualizare a Jertfei Mântuitorului, re-prezentare simbolică a întregii iconomii a mântuirii, celebrarea liturgică juxtapune într-o singură imagine prezentul şi trecutul şi viitorul, vizibilul cu invizibilul, reliefând într-un mod unic diversitatea armonică a planului divin de îndumnezeire a omului.[1]

Memorialul liturgic este anamneza epifanică, căci în Sfânta Liturghie credinciosul participă la dimensiunea profetică a cuvântului care aduce Theofania, Parousia, Prezenţa reală a Domnului între noi.[2]

Acesta este specificul cultului ortodox: realismul religios; el nu conţine doar anamneza evenimentelor evanghelice şi eclesiale în re-prezentări simbolice sau figuri estetice, ci chiar împlinirea lor, actualizarea lor continuă: **„Viaţa Bisericii prin Sfânta Liturghie re-prezintă Întruparea Domnului realizată tainic, misterios: Mântuitorul este real prezent între noi şi ne face părtaşi la toate actele Sale mântuitoare".**[3]

Acest mod nou, inexprimabil de a fi al Domnului printre noi, a fost adesea exprimat prin noţiunea de **m i s t e r** (mysthirion), înţeles

1 Rene Bomert, **Les commentaires byzantins de la divine Liturgie** du VII-e siecle, Paris 1966, p. 36.

2 Paul Evdokimov, **La priere de l'Eglise d'Orient**. Paris 1975, p. 15.

3 Pere Serge Bulgakov, **L'Orthodoxie, L'age d'homme,** Lausanne, 1980, p. 116.

ca semn sensibil, care, pe de o parte, exprimă, iar pe de altă parte, învăluie o realitate spirituală.[4]

Hristos Domnul, Cel răstignit, înviat şi înălţat este **Misterul primordial,** Misterul prin excelenţă, unind în sine pe Dumnezeu şi pe om, văzutul cu nevăzutul, creatul cu necreatul. Această Persoană divino-umană se extinde prin lucrarea Sf. Duh în umanitate şi ne face părtaşi de viaţa dumnezeiască de care este plină umanitatea Sa.

Dacă în timpul vieţii pământeşti Mântuitorul a fost în chip misterios, tainic prezent între noi: văzutul l-a arătat, dar l-a şi învăluit pe Cel nevăzut, acum, după Cincizecime, noi nu ne mai putem atinge trupeşte de Hristos, ci tot tainic, misterios, Hristos pnevmatizat se atinge de trupul nostru prin materia văzută cu care este omul în contact: Hristos pătrunde cu Trupul Său, cu energiile Trupului Său preacurat în trupul nostru, prin materiile folosite în Sfintele Taine ca să pună în trupul nostru începutul sfinţirii. Materia, văzutul nu e doar un simbol, separat de har, care ocazionează lucrarea harului, ci ea este **plină de putere dumnezeiască**[5].

Nu materia, nici actele nu constituie Taina, misterul sacramental, ci **întâlnirea în credinţă,** a două subiecte în ambianţa Bisericii. Dumnezeu şi omul se întâlnesc în şi prin prezenţa sacramentală a Dumnezeu-Omului; întâlnirea aceasta este **configuratoare** şi prin Sfântul Duh în Biserica **îndumnezeitoare.** Actele personale ale Fiului lui Dumnezeu întrupat: jertfa, învierea, înălţarea, sunt **acum** realităţi veşnic actuale, la care participă credincioşii prin încorporare sacramentală şi apoi ascetică în Trupul lui Hristos. Astfel, Biserica este mediul comunitar-uman în care Hristos îşi re-trăieşte împreună cu noi acţiunea Sa mântuitoare, imprimându-Se în credincioşi şi imprimându-le modul retrăirii stărilor prin care El şi-a ridicat firea omenească asumată.[6]

Aceasta este Taina cea mare a creştinismului: Dumnezeu între oameni, Dumnezeu nevăzut, prezent tainic, misterios, sacramental sub chipul materiei văzute. Acum, în locul prezenţei văzute a păşit **prezenţa spirituală,** prin credinţă şi Taine, prezenţă care însă nu e mai slabă, ci mai intensă, pentru că se întemeiază cu totul pe Sfântul Duh.[7]

Sf. Ltiurghie, celebrarea cultică a misterului creştin, a tainei întâlnirii omului cu Dumnezeu, este pentru tradiţia bizantină **memorial al unui eveniment trecut, imagine a unei Realităţi prezente** şi **anunţarea**

---

4 Bogăţia inexprimabilă de sensuri a acestei noţiuni vine din raportarea ei la întreaga iconomie a mântiurii. Taina cea din veac ascunsă, misterul cel mare al unirii omului cu Dumnezeu devine văzut şi se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar văzut, cunoscut, Misterul rămâne în parte ascuns, necircumscris, accesibil doar celor iniţiaţi, prin credinţă. Despre sensurile acestui termen în Sf. Scriptură şi în tradiţia patristică a se vedea la: Aime Solignac, **Mystere,** în „Dictionnaire de Spiritualite", t. 70-71, Paris 1980, col. 1861—1874. O introducere, o mystagogie (o iniţiere) în înţelegerea misterului, aşa cum a fost ea surprinsă în teologia patristică încearcă Rene Bornert în **op. cit.** p. 47—81.

5 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă,** vol. 3, Bucureşti, 1978, p. 21.

6 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Op. cit.,** vol. 2, p. 274.

7 Odo Casel, **Das christliche Kultmysterium,** Regensburg, 1935, Pustel Verlag, p. 29—30.

împlinirii eshatologice. Misterul cultic (Kultmysterium) ca actualizare continuă a prezenţei lui Hristos, se inserează astfel în cadrul vast al întregii iconomii a mântuirii, pe care o şi iconizează şi a cărui împliniri eficiente o reprezintă.

Misterul liturgic,[8] obiect al studiului de faţă, îşi are rădăcinile adânc înfipte în creştinismul primar şi s-a conturat de la bun început pe bipolaritatea: văzut-nevăzut, creat-necreat, imanent-transcendent, sensibil-inteligibil. O încercare de a surprinde valenţele misterului cultic în Synaxa euharistică, presupune, pe de o parte, o analiză asupra realităţii văzute din Sfânta Liturghie, iar pe de altă parte, mai apoi, o „mystagogie", o introducere în desfăşurarea şi manifestarea Tainicului liturgic.

1. **Realitatea văzută a Sfintei Liturghii** este o unică simbioză între celebrarea cultică, cadrul arhitectural şi explicarea mistagogică.[9] Este ceea ce Hans J. Schultz numea **Symbolgestalt** sau **Erscheinungsbild**-ul Sf. Liturghii.[10]

Impactul cu această unică realitate văzută fascinează delegaţia trimisă la Constantinopol în 987 de prinţul Vladimir pentru a examina credinţa grecilor, ea participă la oficierea Sf. Liturghii în Haghia Sofia şi la întoarcere relatează despre cele petrecute, relatare făcută în termeni care au devenit emblematici pentru Erscheinungsbild-ul ritului bizantin: :

„Noi nu am ştiut dacă eram pe pământ sau în cer. Pe pământ nu este o aşa frumuseţe şi splendoare şi noi suntem acum în imposibilitatea de a o descrie. Ştim doar atât: că acolo Dumnezeu locuieşte între oameni şi cultul lor este mai frumos decât al altor neamuri. Nu putem uita acea frumuseţe".[11]

Fiecare element component al acestei realităţi văzute, palpabile, cu care intră omul în contact: cultul, arhitectura, iconografia, arta imnografică, iniţierea mistagogică devin transparente şi au un rol deosebit în crearea ambianţei în care este celebrat misterul liturgic.

a. **Rânduiala Sf. Liturghii**, alcătuită din ectenii, rugăciuni de laudă, mulţumire şi cerere, cântări, lecturi biblice, acte şi ceremonii se desfăşoară după un Tipic bine stabilit, într-o ordine şi armonie desăvârşită. Ritualul liturgic actual este chintesenţa întregii spiritualităţi, aprofundarea şi actualizarea continuă a conţinutului infinit al Revelaţiei, expresia privilegiată a Tradiţiei bisericeşti.[12]

El este o operă comună a întregii Biserici, o dezvoltare şi o însuşire prin viaţă a conţinutului Tradiţiei apostolice în plenitudinea ei. Elemen-

---

8 A se vedea la Pr. Prof. Petre Vintilescu, **Misterul liturgic**, Bucureşti, 1929.

9 Robert F. Taft, **The byzantine rite - a short history**, Collegeville, Minnesota, 1992, p. 18.

10 **Die Byzantinische Liturgie - von Werden ihrer Symbolgestalt**, Freiburg im Breisgau, 1964, p. 35.

11 S.H. Cross, O.P. Sherbowitz-Weltzor, **The Russian Primary Chronicle**, **Laurentian Text**, Cambridge 1953, p. 110-111.

12 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Caracterul permanent şi mobil al Tradiţiei**, în rev. Studii Teologice (XXV), nr. 3-4, p. 156.

tele acestei Tradiţii primare se dezvoltă în forme complexe pentru a exprima mai bine şi mai adecvat în fiecare epocă infinitul ei conţinut.

R. Taft distinge cinci faze istorice în dezvoltarea Liturghiei.[13]

1. O primă etapă este cea a **epocii paleo-bizantine** sau pre-Constantiniană, epocă despre a cărei Liturghie nu se ştiu prea multe date; Celebrarea euharistică era cea a epocii primare în forma ei simplă, arhaică; nu se poate vorbi încă de riturile liturgice.

2. O a doua etapă este cea a **epocii imperiale,** în timpul perioadei patristice şi a domniei lui Justinian (527—565) şi a urmaşilor săi. Este epoca de formare a fastului bizantin; se creează un sistem de formulare liturgice, impunându-ne pe cale de obicei folosirea ritualului cultic al metropolei; controversele hristologice determină şi ele precizarea şi îmbogăţirea ritualului (imnul Unule Născut).

3. **Epoca obscură** de la 610 la 850, epoca iconoclastă în care se menţine şi se consolidează ritualul liturgic al „marii Biserici din Constantinopol": apare Tipiconul constantinopolitan.

4. **Epoca studită** de la 800 la 1204, epoca victoriei Ortodoxiei asupra iconoclasmului, a creşterii influenţei monastice în viaţa bisericească şi a reformei liturgice. În ceea ce priveşte cultul perioada a fost determinată de sinteza studită: Ritualul monastic codificat prin Tipiconul studit înlocuieşte Tipiconul constantinopolitan.

5. **Epoca sintezei neo-savaitice,** este epoca în care treptat şi definitiv a fost desăvârşită reforma studită: ritualul studit ajunge normativ şi se impune pretutindeni odată cu răspândirea isihasmului.

În studiul de faţă nu ne propunem o descriere amănunţită a istoriei Sf. Liturghii, ci doar a sublinia faptul că misterul liturgic a găsit diferite forme de expresie în viaţa cultică a Bisericii. Nucleul Liturghiei primare s-a păstrat, iar dezvoltarea ulterioară a cultului nu este decât îmbogăţirea şi actualizarea variată a acestuia în forme adaptate fiecărei epoci istorice.

Cultul ortodox este **mediul de manifestare a Prezenţei sacramentale şi de atragere a creştinilor la comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii.** În Ortodoxie, cultul este în mod principal mediul de trăire al lucrărilor Sf.Duh de către credincioşi . . . în cultul Bisericii Răsăritului Dumnezeu a simţit ca fiind real prezent şi lucrând în mod diferit, potrivit cu trebuinţele fiecăruia, angajând un **dialog viu,** real şi conştient cu fiecare în parte.[14]

b. În acest dialog viu, omul este atras nu doar prin cult, ci şi prin întreaga ambianţă eclesială. **Locaşul bisericesc** este **„cerul pe pământ",** este **centrul liturgic al creaţiei,**[15] este locul central unde se săvârşeşte şi de unde

---

13 R. Taft, **The byzantine rite . . .,** p. 18-21; a se vedea, de asemenea, referitor la această temă: Miguel Arranz, **Les grandes etapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'operae historique** în Liturgie de l'eglise part culiere, liturgie de l'eglise universelle, BELS, 7, Roma 1976, p. 43—72; J. Betz, **Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,** Freiburg 1955, p. 28—105.

14 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioşilor** în „Ortodoxia" (XXXIII), 1981, nr. 1, p. 6-7.

15 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă,** Craiova, 1986, p. 27.

se răspândeşte peste întreaga creaţie puterea mântuitoare a lui Hristos prin Sf. Duh. Biserica, locaş sfinţit şi sfinţitor, nu e doar o „casă de rugăciune", ci este „casa Domnului" în care omul se uneşte cu Dumnezeu în cadrele vaste unice şi armonioase ale comunităţii eclesiale. Atotputernicul nu ascultă numai din cerul îndepărtat rugăciunile credincioşilor, ci Se oferă pe Sine din iubire spre împărtăşire pentru a ne atrage prin comuniune cu Sine la starea Sa de jertfă în faţa Tatălui. Celebrarea Misterul liturgic, actualizarea continuă a prezenţei sacramentale a lui Hristos găseşte în locaşul bisericesc un „topos" privilegiat de manifestare: **„Biserica este casă dumnezeiască, unde se săvârşeşte jertfa vie, tainică în cele dinlăuntru ale sfintelor, şi sfânta peşteră unde e mormântul şi masa de suflet hrănitoare şi de viaţă dătătoare... este cerul pe pământ în care locuieşte Dumnezeul cel ceresc... este Templul lui Dumnezeu, casă a rugăciunii, mireasă a lui Hristos".**[16]

În sesizarea lucrării tainice a harului, în întâlnirea, în urcuşul spre Dumnezeu, omul este ajutat prin **arhitectura locaşului bisericesc** şi prin **arta iconografică.**

„În Sfânta Sofia totul se ordonează în jurul unei axe centrale, încoronată de majestatea unei cupole şi exprimă frumuseţea într-un mod mai esoteric (mai lăuntric), venind dintr-o adâncime tainică şi dintr-o înălţime nelimitată, care coborând peste om îl umple de o pace transcendentă... Prin liniile ei, cupola traduce mişcarea coborâtoare a iubirii dumnezeieşti; sfericitatea ei reuneşte pe toţi oamenii în Synaxa, în trupul lui Hristos. Sub cupolă noi ne simţim protejaţi, scăpaţi de angoasa pascaliană a spaţiilor infinite".[17]

Dumnzeeu, Care ne priveşte şi ne îmbrăţişează din cupolă, este deasupra tuturor, dar le cuprinde pe toate şi se află între noi cu iubire personală: **„E aproape de toate, este prezent tainic pe Sf. Masă, şi totuşi mai presus de toate. E familiar şi infinit în taina Lui. E taina care ne înconjoară şi ne susţine... Nu-L bănuim că ar fi undeva, ci îi simţim îmbrăţişarea aici. E Taina văzută şi simţită, e Taina care vedem cum ne susţine, nu o Taină bănuită. E Taina iubită, nu Taina temută".**[18]

Misterul nevăzutei prezenţe a lui Hristos luminează şi descoperă toate în biserică. Icoanele, cultul, arhitectura, toate **alcătuiesc o unică teofanie:** ele nu sunt chipuri de privit, ci forma de exprimare a prezenţei mântuitoare a Domnului celui răstignit şi înviat. În cadrul Sfintei Liturghii întâlnirea tainică cu persoanele reprezentate în icoane este o pregătire spre întâlnirea cu Hristos în Taina Sf. Euharistii. Dacă Liturghia este celebrare tainică a venirii Domnului printre noi şi înaintare cu Hristos, Care ne conduce prin faptele Sale mântuitoare, până la prefacerea pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele Lui şi la împărtăşirea de ele, atunci El şi faptele Lui trebuie să domine spaţiul principal al locaşului bisericesc: **„Icoana conduce prin privirea ei cu credinţă de la vederea prin sim-**

---

16 Sf. Gherman al Constantinopolului, **Theoria mistica** PG 98, 385, la Pr. Prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate...**, p. 35.
17 Paul Evdokimov, **L'art de l'icone**, Paris, 1970, p. 125.
18 Pr. prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate...**, p. 40.

ţuri la contemplarea spirituală şi la întâlnirea tainică cu sfintele persoane şi cu faptele mântuitoare reprezentate în ea... Aceasta presupune că *întâlnirea harică* **cu cel reprezentat nu este o simplă opinie subiectivă, ci bazată pe o** *pezenţă obiectivă* **a celui reprezentat în chip".**[19]

Icoana este un alt mod de prezenţă al lui Hristos în ambianţa eclesială, prezenţa arătată plenar în celebrarea Sfintei Lturghii. Hristos Domnul, prezent tainic, misterios printe noi, vrea ca faţa însăşi pe care a asumat-o să continue a fi cu noi prin icoană; deoarece vrea ca faţa Lui însăşi să ne vorbească despre prezenţa lui reală nevăzută.[20]

Icoanele intensifică întâlnirea credincioşilor cu Hristos şi pun în relief o semnificaţie lărgită a evenimentelor mântuitoare.

Aceste câteva elemente „văzute" prezente în celebrarea liturgică au menirea de a reliefa dubla funcţie a misterului cultic: aceea de a **descoperi** prin intermediul vizibilului (prin simbol), invizibilul, dar şi aceea de a ascunde sub voalul sensibilului o Realitate vie, transcendentă, accesibilă doar prin credinţă.

2. Modul lucrării tainice a harului în cult, modul actualizării prezenţei lui Hristos, modul împărtăşirii credincioşilor din Trupul şi Sângele lui Hristos, toate acestea reprezintă valenţele **laturii „nevăzute"** a misterului liturgic. Cum este prezent Hristos sacramental? Cum creşte prezenţa Sa pe tot parcursul Sf. Liturghii? Cum se actualizează nesângeros jertfa de pe cruce? — toate acestea sunt taine, care ies din sfera raţionalului şi nu sunt accesibile înţelegerii umane decât prin credinţă.

Hristos Domnul a dorit să ne dăruiască darurile sale, harul său, într-un mod accesibil nouă şi de aceea a instituit Sfintele Taine, şi El a lăsat astfel ca prezenţa Sa printre oameni, după Cincizecime, să fie vie, reală, personală, obiectivă prin „văzut" şi accesibilă prin credinţă, prezenţă atât de variată şi atât de adaptată necesităţilor sufletului uman.[21]

Prezenţa lui Hristos nu începe în Sf. Liturghie doar din momentul prefacerii pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele lui. Din acest moment începe o prezenţă a Lui ca a Celui ce se uneşte cu noi **după** ce şi-a terminat lucrarea Sa mântuitoare şi se află de-a dreapta Tatălui, cu Trupul

---

19 H. I. Schultz, **op. cit.**, p. 96.

20 Olivier Cleme t, Le visage **interieur**, Paris, 1978, p. 46.

21 Pr. Prof. D. Stăniloae în **Spiritualitate...**, p. 81-106 distinge mai multe moduri de prezenţă a lui Hristos în cult:

a) În Jertfa Euharistică.

b) În celelalte Taine.

c) În ierurgii şi alte slujbe bisericeşti (Laude) în rugăciunile şi binecuvântările preotului.

d) În cuvântul Sf. Scripturi citit în Biserică.

e) În cuvântul de propovăduire al preotului.

f) În rugăciunile rostite şi cântate de credincioşi în cadrul cultului.

A se vedea, de asemenea, la Pr. Prof. Petre Vintilescu **„Sfânta Împărtăşanie în spiritualitatea creştină; Deasa sau rara Împărtăşanie?** în Studii Teologice (V), 1993, nr. 5-6, p. 385-386 şi la Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, **Modurile prezenţei personale a lui Hristos şi a împărtăşirii de El în Sf. Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă** în volumul omagial închinat Părintelui Prof. D. Stăniloae: **Persoană şi comuniune**, Sibiu, 1993, p. 335-359.

Său, deplin pnevmatizat, plin de putere dumnezeiască. **Dar** până la a-ceastă unire El ne face oarecum contemporani cu Sine în drumul Său împlinit pe pământ sau se face oarecum contemporan cu noi în acest drum străbătut de El. Această împreună călătorie cu noi are în ea o anumită tainică realitate.[22]

Aceasta este ideea cea mare a școlii din Antiohia: Sf. Liturghie este actualizare a prezenței lui Hristos, dar „icoană", „chip", imagine a întregii iconomii a mântuirii: Nicolae Cabasila afirmă că rugăciunile, cântările, citirile pe de o parte ne sfințesc prin puterea ce o au, prin mijlocirea harului, pe de altă parte ele ne sfințesc „și prin aceea că în ele noi vedem cu închipuirea pe Hristos, lucrarea și patimile Lui pentru noi... atât în cântări cât și în citiri și în întreg ritualul liturgic este simbolizată întreaga lucrare izbăvitoare a Mântuitorului".[23]

După ce Hristos a împlinit iconomia cea dumnezeiască a mântuirii noastre, toate actele Sale îndumnezeitoare sunt concentrate în Persoana Sa. Prin amintirea lor, prin invocarea Persoanei, ele devin într-un anumit mod prezente simbolic în întreg ritualul. Proscomidia este, deci, nu numai o pregătire a darurilor ce vor fi prefăcute în jertfa lui Hristos, ci și o anumtă **pro-aducere** sau **pro-prezență** a lui Hristos cel jertfit și înviat.[24]

Dacă simpla rugăciune către Hristos ne pune într-un fel în legătură cu El, cu atât mai mult actele Proscomidiei, numită „chip" și „icoană" a lui Hristos. Astfel, Proscomidia, care se săvârșește de preot în afară de vederea comunității îl reprezintă în „icoană" pe Hristos înainte de ieșirea în lume, dar Îl reprezintă și pe Hristos Care Își retrăiește nașterea și viața Sa retrasă în vederea actualizării între noi a Jertfei Sale. Actele trecutului Se concentrează în El, nu se pierd în timp, în Hristos cel etern este lucrător trecutul („iconizat" în ritual) prezentul (actualizat prin ritual) și viitorul (prefigurat prin tipuri și simboluri). În Sfânta Liturghie totul este prezent: în pregătirea Agnețului, ca și chip al lui Hristos, Care se naște și se răstignește nu se arată numai viața necunoscută a Domnului dinainte de ieșirea la propovăduire, adică nu ne indică doar a-ceastă perioadă, ci se arată și **caracterul actual** al acestei perioade. Toată Sfânta Liturghie nu e numai o iconizare a faptelor mântuitoare ale lui Hristos din trecut, ci o prezență din ce în ce mai sporită, culminând în prefacere, a lui Hristos lucrător acum.[25]

Preotul, Săvârșitorul văzut al Sf. Liturghii, simțind această sporire a prezenței lui Hristos se cutremură și se proșterne înaintea lui Dum-

---

22 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate...**, p. 111.

23 N. Cabasila, **Tâlcuirea Sfintei Liturghii**, trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Buc. 1989, p. 28. Un excelent comentar al acestei lucrări se găsește tot la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, **Explicarea Sf. Liturghii după Nicolae Cabasila**, București, 1943. H.I. Schultz vorbind despre caracterul acesta iconic (Bildcharakter) al Sf. Liturghii arată că: „Theoria (contemplarea) descoperă în Liturghie opera de mântuire sub reprezentare sacramentală, dar această operă îndumnezeitoare **real**, ontologic, obiectiv, dar și subiectiv prin **contemplare vizuală**, afectivă și intelectuală", **op. cit.**, p. 38-39.

24 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate...**, p. 112.

25 **Ibidem**, p. 113.

nezeu înainte de a săvârși principalele acte liturgice. În acest gest avem expresia cea mai tranșantă a realismului liturgic: preotul arată că nu săvârșește numai un simbol gol de prezența lui Hristos, ci prin ceea ce va săvârși, prezența prin lucrare a lui Hristos va fi și mai accentuată.[26]

Proscomidia nu este doar o simplă pregătire a materiei de jertfă, ci o anticipare și o pregătire a Jertfei de sine, având deci un **„caracter sacrificial"**.

Alături de „Mielul lui Dumnezeu", la Proscomidie este reprezentată prin miride întreaga Biserică, cea biruitoare din ceruri, Maica Domnului și toți sfinții, și cea luptătoare, de pe pământ a „celor vii, realizându-se astfel în cadrul Sf. Liturghii „comuniunea sfinților". În triunghiul comuniunii: credincioși - sfinți - Hristos, sunt integrați prin pomeniri și cei adormiți în Domnul.

Prezența lui Hristos, care sporește gradual, realizează în același timp prin actele liturgice și o **actualizare** a diferitelor lucrări mântuitoare. Proscomidia ne amintește atât de întrupare, ca premiză a răscumpărării, cât și de Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Hristos.

La Proscomidie începe ceea ce numește Al. Schmemann **„lucrarea tainică a ofrandei"**,[27] ofranda adusă de credincioși, sub forma darurilor de **pâine și vin** care îi reprezintă și pe ei, nu numai dragostea lor, este primită la Proscomidiar unde devine ofranda Bisericii. Hristos, Capul Bisericii, își asumă această ofrandă și o prezintă apoi Tatălui. Astfel, ofranda, pornind de la noi ajunge la Proscomidiar, apoi pe masa Sf. Altar și apoi spre Altarul cel mai presus de ceruri.[28]

Într-un mod unic este prezent Hristos în Sf. Liturghie de la binecuvântare până la „Ieșirea mică". Simbolic este indicată perioada Vechiului Testament în care a existat o cunoaștere vagă a Împărăției lui Dumnezeu. Numai proorocii și patriarhii, Maica Domnului, dreptul Iosif, magii l-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu; iar acum, **actual** prin actele liturgice se indică un progres în venirea Împărăției lui Dumnezeu printre noi.[29] Este un stadiu mai puțin avansat în urcușul credincioșilor spre Împărăție.

Prin **intrarea mică,** sau ieșirea lui Hristos la propovăduire se revarsă peste comunitatea liturgică mai accentuat Împărăția, care după ce a licărit o clipă la început prin binecuvântarea mare, a rămas mai mult nădăjduită în vremea ecteniilor și antifoanelor, rostite sau cântate înainte de ieșirea lui Hristos la propovăduire. Acum iese Hristos în mod mai simțit, dar și intră ca om prin slujire în altar, arătând mijlocirea continuă pe care o face în fața Tatălui pentru oameni. Aceasta este o comemorare și actualizare a începutului propovăduirii Mântuitorului, dar indică și o ieșire continuă la învățătura noastră.[30]

---

26 Pr. P. Vintilescu, **Liturghierul explicat**, Buc. 1972, p. 30.

27 Pr. Al. Schememann, **Euharistia, Taina Împărăției**, trad. rom. de Pr. Boris Răducanu, Buc. 1993, p. 105—137.

28 **Ibidem**, p. 106.

29 Pr. Prof. P. Vintilescu, **op. cit.**, p. 170.

30 **Ibidem**, p. 171.

Evanghelia reprezintă în mod mai accentuat pe Hristos, pentru că ea este purtătoarea cuvintelor şi faptelor Sale mântuitoare pururea lucrătoare şi actuale; acolo unde se citeşte ea e văzut ca fiind de faţă Însuşi Cel ce le-a rostit şi le săvârşeşte pururea. Nicolae Cabasila spune: **„Prin Evanghelie se arată Însuşi Hristos vorbind credincioşilor“.**[31]

Între Cuvântul Evangheliei şi Taina prezenţei reale a Domnului în Sf. Euharistie este o interdependenţă: Cuvântul fundamentează Taina, pregăteşte venirea, împlinirea ei, iar Taina este întruparea Cuvântului, actualizarea lui.

Cuvântul fără Taină ar rămâne o simplă învăţătură, o teorie neîmplinită, iar Taina fără Cuvânt ar fi o lucrare magică.[32]

Cuvântul lui Dumnezeu către noi este o sămânţă care rodeşte. Oamenii sunt fiinţe cuvântătoare, făcute pentru a se deschide şi a se pătrunde reciproc: prin cuvântul Său Hristos pătrunde în noi şi ne configurează după chipul Său. Este o împărtăşire de Hristos, care ne deschide şi orientează spre desăvârşita împărtăşire euharistică.

Prezenţa tainică, misterioasă a Domnului sporeşte cu fiecare act şi gest şi cuvânt al preotului; la ieşirea cu sfintele daruri, comunitatea priveşte uimită Taina cea Mare: pe Împăratul, Care se arată pentru noi, acoperit de smerenie, în Ierusalim, pentru a se jertfi şi înmormânta; iar în prezent, aşezându-Se pentru vederea duhovnicească, fiind Cel înviat, dar în stare de veşnică jertfă în faţa Tatălui. El păşeşte spre Golgota a pătimirii şi spre un mormânt în care vrea să atragă viaţa noastră veche şi spre permanenţa stării lui de jertfă.[33]

Toate actele principale ale Sf. Liturghii sunt introduse şi urmate de ectenii, ca pregătiri pentru o manifestare tot mai accentuată a misterului cultic. Purtarea Sfintelor Daruri exprimă apropierea, momentul Jertfei: Darurile puse înainte „afierosite“ cuprind ofranda noastră inclusă în ofranda Bisericii şi asumată de Hristos.

Creşte şi prin aceasta prezenţa lui Hristos între noi şi se înlătură distanţa dintre agneţul văzut şi Mielul junghiat în Trupul şi Sângele Domnului.

Am ajuns acum la momentul culminant, al marei rugăciuni euharistice (de mulţumire). Abia acum, după acest urcuş, putem să aducem lui Dumnezeu prinosul recunoştinţei noastre, pentru faptul că „din nefiinţă la fiinţă ne-a adus“ şi căzând noi, iarăşi ne-a ridicat (ne-a mântuit) şi mai ales pentru că „ne-a suit la cer şi ne-a dăruit împărăţia ce va să fie“.

Ofranda noastră a ajuns în cer, Jertfa euharistică se săvârşeşte în cer. Noi suntem răpiţi împreună cu Hristos la cer.

Duhul Sfânt este invocat apoi în cadrul epiclezei să desăvârşească lucrarea sfinţitoare: să vină **„peste noi şi peste darurile puse înainte“.** Toată Liturghia este o invocare, **o epicleză.** Darurile încep drumul lor ascendent de la Proscomidie până la masa Altarului. Acum Duhul Sfânt

---

31 N. Cabasila, **Tâlcuirea . . .**, p. 61.
32 Schmemann, **Euharistia . . .**, p. 72.
33 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate . . .**, p. 229.

va desăvârşi lucrarea, **arătându-le** a fi Preacuratul Trup şi Scumpul Sânge al Mântuitorului Hristos.

Epicleza — sfinţirea darurilor — este primirea lor de Tatăl. Tot ce se jertfeşte lui Dumnezeu se sfinţeşte. Epicleza este o venire prin Sfântul Duh al lui Hristos Cel pururea în stare de jertfă: **Hristos Se arată** El Însuşi obiectiv pe Sfânta Masă ca jertfit şi înviat. Aşa se arată Tatălui ca jertfă, dar se arată şi ochilor sufleteşti ai credinţei noastre. **„Cel care se jertfeşte lui Dumnezeu** — spune Sf. Chiril al Alexandriei — **este sfinţit şi adus lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă: victima devine a Lui, se umple de puterea lui curăţitoare... Dar noi nu putem deveni singuri astfel de jertfe şi astfel Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om fără de păcat şi în această calitate de jertfă, de predare în faţa Tatălui** şi acum **prin Sfântul Duh se uneşte cu noi ca şi noi să ne facem asemenea jertfe şi astfel să răspândească şi din noi buna mireasmă a Jertfei lui Hristos".**[34]

Se face acum mijlocirea de obşte, legată direct de cea făcută la Proscomidie. Credincioşii pomeniţi nominal şi reprezentaţi prin fărâmiturile puse pe Sfântul Disc se vor bucura acum de sfinţenia care iradiază din Trupul lui Hristos şi se vor uni cu Sfântul Sânge când toate părticelele vor fi puse în Sfântul Potir. Se exprimă prin aceasta comuniunea cu Hristos a tuturor celor pentru care se roagă Sfânta Biserică.

Comuniunea deplină cu Hristos se realizează însă prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Mântuitorului Hristos. Acum se împlineşte scopul Sfintei Liturghii: **sfinţirea darurilor, în vederea sfinţirii credincioşilor.** Prin împărtăşire, un Eu spiritual dumnezeiesc se întâlneşte cu alt eu, omenesc, se unesc două euri care **rămân totuşi distincte:** aceasta este Taina dragostei dumnezeieşti.[35]

3. Împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos: chemare la Masa Împărăţiei.

Coborârea lui Hristos la noi, în cadrul Sf. Liturghii, are drept scop ridicarea noastră împreună cu El la cer, chemarea noastră de a gusta din bunătăţile pe care le vom primi plenar, în Împărăţia cerurilor.

Taina cea mare a Sf. Liturghii nu este doar modul prezenţei reale a Mântuitorului, sau al prefacerii elementelor, ci **extinderea** în credincioşi cât şi **conştientizarea** acestei prezenţe reale. Este tainică prezenţa Domnului sub chipul pâinii şi a vinului, este tainică prezenţa lui Hristos, ca răstignit şi înviat în acelaşi timp şi este plină de mister şi atragerea noastră în această stare de jertfă.

Cum Hristos Domnul, cel înviat şi înălţat la cer, se află acum pururea în stare de jertfă în faţa Tatălui pentru noi? Mântuitorul ca **om** se absoarbe într-un mod cu totul desăvârşit în faţa Tatălui, ca necontenit să fie mărit ca Dumnezeu. Hristos a luat asupra Sa în mod desăvârşit acest destin uman, vrând ca **om** să-l mărească necontenit pe Dumnezeu, să

---

34 Pr. Prof. D. Stăniloae, **„Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni"**, în Ortodoxia, nr. 1, 1956, p. 19.

35 **Ibidem** p. 359.

trăiască prin și pentru Dumnezeu într-o predare totală a Sa ca om Tatălui: aceasta este **moartea tainică.**[36]

Omul poate muri de această moarte tainică ce îl îmbogăţeşte numai dacă se împărtăşeşte de această moarte tainică a lui Hristos. Sf. Liturghie este Jertfă şi Taină pentru că înfăţişează acest mister de nepătruns al morţii necontenite a lui Hristos, nedespărţită însă de Învierea Lui. Iisus Hristos **aşa** se primeşte de credincioşi în Sfânta Euharistie spre a fi trăit: în Jertfa lui neîncetată, ca răstignit şi înviat în acelaşi timp, imprimându-ne şi pe noi de această stare de jertfă şi înfăţişându-ne împreună cu Sine Tatălui ca jertfe vii bine mirositoare.[37]

Trupul Domnului a devenit prin moarte, înviere şi înălţare plin de viaţă dumnezeiască, o membrană străvezie şi comunicantă prin care se transmite viaţa Lui spirituală: Trupul Domnului, cel viu, cel plin de simţiri curate şi de viaţă dumnezeiască, în care sunt reflectate simţirile şi viaţa sufletului Lui şi prin aceasta viaţa dumnezeiască imprimată în sufletul celor care se împărtăşesc de El, curăţia şi viaţa dumnezeiască din sufletul Domnului.

„Deci, unindu-ne prin Sfânta Împărtăşanie toţi cu Hristos pentru a ne dărui cu El Tatălui, ne unim toţi nu numai cu Hristos, dar şi cu Tatăl şi cu Duhul, ne unim şi între noi la Cina Împărăţiei: aceasta este Împărăţia Sfintei Treimi, intimitatea maximă între Dumnezeu şi om".[38]

„Credinciosul este chemat la nuntă... evenimentele mântuirii nu mai sunt trecute şi închise, ci prezente şi lucrătoare... ne învăluie, ne mântuiesc. Cina cea de Taină nu s-a terminat, n-a trecut suflarea Cincizecimii. Ospăţul unirii Fiului de Împărat continuă în Biserică, toţi membrii ei fiind mirese şi nuntaşi. Mereu are loc căsătoria cea plină de iubire între Fiul Împăratului şi noi, mereu participăm la ospăţul acestei nunţi, înaintăm spre unirea tainică a Împărăţiei viitoare. Trăim sub zorile eshatologiei, pregătindu-ne pentru întâlnirea cu Soarele atotstrălucitor al zilei nesfârşite...".[39]

*
* *

Investigarea făcută în jurul valenţelor misterului cultic, desfăşurat plenar în Sfânta Liturghie se doreşte a sublinia faptul că în celebrarea euharistică avem tainica întâlnire reală cu Hristos, sau atragerea noastră cu voia în actul morţii şi învierii Sale, care este o continuare a morţii şi învierii Sale istorice. Actele externe: ritualul, arhitectura, iconografia reprezintă văzut, prin simbol, actele prin care am fost mântuiţi: moartea, învierea, înălţarea, dar tainicul vine undeva **de dincolo** de ele, printr-o umplere a lor de putere dumnezeiască:

„Misterul lui Hristos care s-a săvârşit istoric şi substanţial cu Domnul se săvârşeşte cu noi în forme figurate, simbolice, care însă nu **sunt**

---

36 Odo Casel, **Das christliche Kultmysterium**, Regensburg, 1935, p. 34.

37 Pr. Prof. D. Stăniloae, **„Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni"**, în „Ortodoxia" (V), 1953, nr. 1, p. 95.

38 Pr. Prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate...**, p. 375.

39 Arhim. Vasile, **Eisodikon** Sfântul Munte, 1974, p. 124—126, la Pr. Prof. D. Stăniloae, **Spiritualitate** ..., p. 357.

chipuri pur externe, ci sunt umplute de realitatea vieţii celei noi mijlocită nouă de Hristos. Această participare «sui generis» la viaţa lui Hristos, care pe de o parte este simbolică, iar pe de alta este reală, o numesc cei vechi «tainică» sau «mistică» şi este dată mereu credincioşilor prin celebrarea misterului cultic.[40]

VALENCIES OF THE CULTIC MYSTERY IN THE HOLY LITURGY

The Holy Liturghy is the complet expression of Orthodox spiritualty and is gathering in the same image the past, the present and the future, the visible and the invisible, the material and the spiritual. The cultic mystery is the celebration of the real precense of our Lord through visible acts.

If during His lifetime, our Lord was among us in a mysterious way — the visible — the human nature revealed Him, but also hided Him — now, after Pentecost, we cannot physically touch our Lord. He, with His pneumatized body, is present among us through the Holy Spirit in the visible acts. This is the sacramental presence.

The cultic mystery is built up on the biopolarity visible- invisible, material-spiritual, and is the expression of the way in which our Lord is present in the Christian worship and foremost in the Holy Liturgy.

The visible part of the Christian mystery, compound of worship, liturgical acts and prayers, is not only a symbol — separated from the spiritual reality, but it is the way in which the presence of our Lord is objectivated. This visible part is named by H. J. Schulz **Symbolgestalt** or **Erscheinungsbild:** architecture, iconography, worship, all these are components of the liturgical environment. The description of the Byzantine rite manifests its poetic richness, its intensity and its tighlty-woven unity of ritual celebration, ritual setting, and ritual interpretation. Byzantine Liturgy and its theology — within the native context of Byzantine church architecture, church decoration, iconography and liturgical dispositon which enfold the ritual like its natural womb — join to forge what H. J. Schulz has properly called a peculiar Symbolgestalt or symbolic matrix.

The essential part of the Byzantine worship rests in the growing presence of our Lord in the Holy Liturgy. The main idea of the Antiochian theology is: the Holy Liturgy is the bringing up to date of the Lord's presence in the Holy Eucharist and, at the same time, a living icon of the whole iconomy of salvation. All the visible acts in the Holy Liturgy are "icons", through which the presence of our Lord is gradually growing, so that the Holy Liturgy becomes a permanent link between past — present — future.

---

40 Odo Casel, **Das christliche Kultmysterium**, p. 33.

The great mystery of the Holy Liturgy is the receiving of the Eucharist — the Holy Blood and Body of our Lord, which is opening the eshatological perspective. Through the Holy Eucharist, we all are joining Christ for offering ourselves with Him to the Father. We all are joining not only Christ, but also the Father and the Holy Spirit; we also join together in the Kingdom's Meal: this is the Kingdom of the Holy Trinity, the maximal intimacy between God and man.

The believer is called to the wedding . . . the events of salvation are not anymore in the past, but in the present and in permanent work. We are wrapped and saved by them.

Christ's mystery, that has been fulfilled historically and substantially in the Lord, is fulfilling as we are concerned, in symbolic ways — that are not just simple external acts, but are filled with the reality of the new life, mediated to us by Christ. This "sui-generis" participation in Christ's life, which on the one side is symbolic and on the other side real, is called "mysterious", "mystical" and is permanently imparted to believers through the celebration of the mystery of worship. (C.S.)

Dr. D. CHRISTOPH KLEIN,
Episcopul Bisericii Evanghelice C. A. din România

MAGII DE LA RĂSĂRIT

Consideraţii privind raportul dintre Est şi Vest într-o nouă ordine europeană a convieţuirii

În cartea sa „Iisus Hristos şi înţelepţii din Apus" fostul episcop şi preşedinte al Consiliului Bisericii Evanghelice din Germania, Hermann Dietzfelbinger, sprijinindu-se pe istorisirea biblică din Evanghelia lui Matei, II, 1—2, despre adoraţia celor „trei regi", cum li se mai spune magilor, sub titlul „Poate îngenunchea înţelepciunea?" face referiri la faptul că «înţelepţii din Apus pot prelua câte ceva din „bogăţiile înţelepciunii", „înţelepţilor de la Răsărit"».[1] Prin ei „înţelepciunea profundă şi în acelaşi timp amăgitoare a Orientului, cea de adevăr căutătoare şi rătăcitoare, se închină în faţa copilului Iisus". Ei nu trec drept „învăţaţi ai Sfintei Scripturi", dar sunt oameni, semeni de-ai noştri, care pot da sens „semnelor" (şi anume stelelor). În timp ce teologii poporului Domnului din Ierusalim, stăpânitori ai tainei scrisului, deslușesc Sfânta Scriptură, dar nu sunt capabili să interpreteze sensul astrului-simbol, intuiţia profundă a acestor bărbaţi păşeşte pe un drum uluitor. Ei au pornit la acest drum lung şi anevoios pentru a-L preaslăvi şi pentru a se închina în faţa Împăratului trimis de Dumnezeu. Această preaslăvire a înţelepciunii prin închinarea în faţa lui Iisus Hristos este un demers care pe omul cugetător din Apus trebuie ori să-l irite, ori să-l copleşească. Şi teologul concluzionează: „Istorisirea despre magii de la Răsărit cuprinde în sine comori ale înţelepciunii care aşteaptă să fie descoperite. Încerc să-mi închipui ce semnificaţie profundă ar putea să aibă pentru înţelepţii din Apus, din Apusul *nostru* dacă ei ar întâlni această istorisire din nou".[2]

Într-adevăr, de la această istorisire pornesc imbolduri la reflecţii asupra comorilor Apusului şi ale Răsăritului zilelor noastre, ale Ves-

1 În limba germană ei nu se numesc „magi", ca în limba română, ci „înţelepţi".

2 H. Dietzfelbinger, **Jesus Christus und die Weisen aus dem Abendland**, Metzingen 1978, p. 11—13.

tului şi ale Estului, la reflecţii privitoare la redescoperirea acestor comori şi apoi la schimbul de valori. Este ştiut că înţelepciunea Apusului a urmat deseori alte căi decât cea a Răsăritului. Nu trebuie să mă refer aici la detalii suplimentare; în câteva cuvinte este vorba aici despre acea preponderenţă manifestată deja la grecii antici a raţionalului, a ideaticului şi a mentalului care a făcut posibilă o expansiune nebănuită a gândirii şi a spiritului uman, dar în aceeaşi măsură o tot atât de mare nedumerire privind efectele şi consecinţele ei în zilele noastre.

Chiar şi în Europa constatăm o evoluţie diferenţiată a Vestului şi Estului. La cauzele ei istorice şi politice se adaugă în secolul nostru barierele ideologice, iar drept consecinţă a „tranziţiilor" a fost posibilă şi în Est o dezvoltare spre o societate democratică liberă, care potrivit experienţei noastre şi a contemporanilor noştri se dovedeşte a fi totuşi pe cât de complexă, pe atât de dificilă.

La diferenţele în evoluţie datorate originii, istoriei, culturii şi specificităţii au contribuit desigur şi cauze religioase. Max Weber a fost unul dintre aceia care au demonstrat că modul de viaţă apusean îşi trage rădăcinile din etica muncii, din spiritul individualist al îndeplinirii responsabilităţilor, din mentalitatea calvinistă şi în ansamblul ei protestantă a capitalismului. Mai ales învăţătura reformată a predestinaţiei a hrănit concepţia despre omul ales al succesului ca şi cea despre bogăţie ca „semn al harului" şi a stimulat tezaurizarea bogăţiilor. Sudul catolic este aici mai prudent, deşi definit şi el de „conceptul mântuirii prin merit", care întotdeauna a îndemnat la faptă şi a condus la activism.

Creştinismul ortodox din Est a avut mai degrabă o înclinaţie spre o atitudine mai contemplativă, de acceptare a suferinţei. „Sofianismul estic" despre care printre alţii vorbeşte Lucian Blaga, nu a urmat deci calea activismului din Vest.

Cauzele sărăciei de astăzi din Est nu pot fi căutate pur şi simplu aici. Trebuie luat mai întâi în considerare faptul că, în comparaţie cu Vestul, Estul se găseşte tot timpul în întârziere şi asta desigur mai ales datorită faptului că Estul a suferit şi mai suferă încă faţă de Vest o privare de neînţeles. El a fost lipsit nu numai de valori materiale din Vest, ci şi de o viaţă demnă în general. Putem spune că această parte a Europei a acumulat în decursul secolelor trecute un atât de imens „capital de suferinţe şi de umilinţe" încât acesta îşi poate compara fără doar şi poate în mod paradox valoarea cu cea a capitalului propriu-zis, palpabil al Vestului. Dar nici unul din ele nu este convertibil: nici una din părţi nu poate pătrunde şi estima „tezaurul" celeilalte părţi în mod real şi existenţial.

S-ar putea desluşi multe din sensurile acestei „bogăţii ale Estului", dacă am dori să dezvoltăm în continuare aceste gânduri. Aici însă poate fi vorba doar de câteva consideraţii. Vrem să pornim de la o observaţie simplă, şi anume că societăţii Estului îi este dată nu numai mai multă sărăcie, ci şi mai mult timp decât celei din Vest. Raţionalizarea timpului individual duce la un deficit corespunzător de timp pentru

binele general. Semantica răgazului din Est este echivalentă în Vest însă deseori cu cea a unei alte variante semantice pentru o etică a muncii deficitare, ceea ce în anumite condiţii pare a fi chiar adevărat. Dar „poate este ceva echivalabil cu o rezervă de aur care însă sub imperiile modernizării se topeşte treptat şi ireversibil dar care pentru un anumit timp dat mai asigură schimbul şi fluxul de valori interumane".[3] Critica modului de viaţă specific Vestului şi Estului şi-ar putea găsi desigur foarte bine rădăcinile în raportarea la timpul istoric trăit. Reproşul că în Vest relaţiile interumane se deteriorează tot mai mult şi că viaţa afectivă normală este supusă unui proces asemănător de atrofiere ignoră pe de o parte o anume realitate şi anume aceea a preţuirii timpului în Vest, astfel încât individul care cade victimă tentaţiei de a-şi rezerva mai puţin timp pentru cultivarea relaţiilor interumane. Pesemne că aici — probabil datorită acestui raport diferit în Est faţă de timp — s-a vorbit chiar de „boicotul istoriei". Având în vedere deci acest „absurd al istoriei" găsim la Mircea Eliade afirmaţia potrivit căreia omenirea, pentru a putea supravieţui, ar trebui să încerce „să nu mai facă istorie". Referirea se face aici la acel boicot estic al timpului care uneori este recomandat Vestului şi care ar trebui să pătrundă în tărâmul sufletelor, dar care ar echivala mai ales cu „refuzul eficienţei" într-o societate de consum unde toate există din abundenţă, unde nu se produce mai întâi marfa, ci înaintea acesteia necesitatea de a consuma, unde nevoile sunt create deci artificial, şi mai apoi mărfurile pentru satisfacerea acestor necesităţi. Emil Cioran a mers atât de departe încât a preaslăvit inactivitatea, acea „trândăvie" indiană şi a opus „iluziei acţiunii", „sfinţenia inactivităţii", în timp ce astăzi s-ar putea admite că „boicotul istoriei" ar putea fi echivalat şi cu o atitudine generalizată, colectivă de supravieţuire generată de marile probleme ale provocărilor ecologice.[4]

La aceasta trebuie adăugat că Mircea Eliade mai vorbeşte şi despre „moştenirea din Est" a cărei esenţă constă în aceea că după încetarea existenţei Imperiului Bizantin, odată cu căderea Constantinopolului (1453), cultura sa spirituală străveche a supravieţuit în Europa de Est încă sute de ani, astfel încât această parte a continentului nostru a devenit „Bizanţul după Bizanţ".[5]

Fără îndoială asemenea comori reprezintă un „capital" care uneori poate echilibra lipsa oricărui alt „capital", dar pentru aceasta trebuie desigur să ai ochii şi inima pentru a-l sesiza: valori estice drept corecţie pentru atitudinea vestică de eficienţă şi creştere economică.[6] — Desigur: important este ca toate acestea să fie conştientizate şi să nu

---

3 G. Csejka, **Arroganter Osten**, în: **Neue Literatur**, Bucureşti, nr. 2/1993.

4 E. Cioran, în: **Religionsphilosophie Eine Einführung mit ausgewählten Texten**, Gütersloh 1982, p. 139..

5 M. Eliade, **Histoire de croyances et des ideès religieuses**; cit. din trad. germană G schichte der religiösen Ideen, vol. III, Freiburg/Basel/Wien 2, 1985, p. 107.

6. D. Schlesak, **Östlicher Reichtum und westliche Armut**, conferinţă ţinută la Sibiu la 19 martie 1993 (tiposcript).

fie atribuite unei ideologizări radicalizante. Definitoriu este să se realizeze acel „schimb" de valori, de „comori" în conviețuirea dintre Est și Vest și ca fiecare individ să recepționeze de la celălalt ceea ce îi lipsește.

Dar oare ce imagine ar putea avea această „ordine" a conviețuirii, a acestui „schimb reciproc", a acestor interferențe, în condițiile în care dorim să construim o astfel de Europă?

Să poposim mai întâi la noțiunea de „ordine". Despre ea nu se vorbește numai în politică, justiție și sociologie, și nici măcar numai în teologie. „Ordinea" face parte din principiile umane fundamentale. Și în Europa de astăzi se vorbește despre ea, despre „ordine" și despre „noua ordine", în economie, cultură și știință, și mai ales în conviețuirea dintre popoare și state. Și se face aceasta în așa fel încât se poate distinge teama în fața haosului. Despre ordine în Europa se vorbește în sintagme metaforice anume care — așa cum a sesizat un scriitor — amintesc de anunțurile din gări: de „legături", „recuperare", de „direcție", de „accelerare", de „întârziere" etc., ca și cum am avea în fața noastră un mers al trenurilor, un program dinainte plănuit după care se poate ajunge la o destinație sau se poate întârzia, care se desfășoară însă și decurge independent de noi.[7] Această „cale spre Europa" este dorită, ba chiar implorată și la noi zi de zi.

Dar este aceasta într-adevăr singura înțelegere, singura interpretare a „ordinii" sau este numai un model vestic căruia trebuie să i se supună acum Estul. În sistemul acesta tradițional de concepte ordinea este însă ceva static. „Aproape involuntar în cazul ordinii spațiului și timpului ne gândim la un punct final, unde totul încremenește în această ordine prestabilită. Cristalizarea ar fi în acest caz imaginea ideală a ordinii", spune un biochimist. Dar, adaugă el, „ordinea materiei vii nu este un fenomen static..., nu poate fi comparată cu cristalul". Aici totul este „mai complicat. Structurile și procesele vieții se întrepătrund, sunt aidoma unor împletituri".[8]

Deja filosofia greacă opera nu numai cu conceptul despre înțelegerea statică a ordinii ca „frumusețe armonioasă", ci și cu cel al înțelegerii dinamice a ordinii ca o încordare continuă spre haos. Trebuie amintit aici că înțelegerea statică a ordinii și-a pus amprenta asupra Apusului. Dar deja în secolul al XIX-lea, prin teoria evoluționismului a fost conștientizată din nou perceperea ordinii ca un proces dinamic. Conceptul despre „dezordine" a jucat apoi în fizica modernă un rol aparte în domeniul termodinamicii. Dar deja Henry Bergson a atras atenția asupra faptului că ar fi posibil să existe două feluri de ordine: „Dacă în timpul căutării uneia dintre ordini o identificăm pe cealaltă", atunci de fiecare dată în mintea noastră apare „noțiunea de dezor-

---

7 L. F. Földeny, **Die Unteilbarkeit der Freiheit**, în: **Neue Literatur**, București, Nr. 2/1993.

8 Fr. Cramer, **Chaos und Ordnung. Die komplexe Struktur des Lebendigen**, Stuttgart, 2, 1989, p. 17f.

dine". În acest caz noţiunea de dezordine n-ar putea fi, pentru practica vieţii, altceva decât o altă ordine, cu care însă nu putem şti a face nimic şi care, din această cauză, pentru noi nu există ca ordine în acest sens. Totuşi observăm şi constatăm o ordine a materiei vii şi suntem noi înşine parte a acestei ordini.[9] La întrebarea, cum de aceasta este posibil, ştiinţa răspunde că pentru păstrarea ordinii materiei vii se desfăşoară continuu procese de construcţie care compensează dezintegrarea care ameninţă viaţa. Repaosul şi statornicia ordinii vii sunt doar aparente. „Viaţa curge şi este totodată în repaos" — spune C.F. Meyer în frumoasa sa metaforă despre „Fântâna Romană". În fizică se vorbeşte despre „echilibrul de curgere", referirea făcându-se la fenomenul care menţine constanţa formei şi schimbă numai conţinutul.

„Viaţa curge şi este totdată în repaos". Poate că ar trebui să raportăm această recunoaştere care ne parvine pe de o parte din ştiinţă, pe de altă parte din poezie, dintr-o viziune nouă şi la analiza societăţii umane contemporane a problemelor relaţiilor interumane în Europa tensiunilor dintre Est şi Vest. Atunci ar fi de înţeles şi haosul ca fundal necesar al ordinii. Dar problema este cea a înţelegerii mai profunde a conflictelor dintre Est şi Vest pentru a recunoaşte în această „mişcare şi repaos" ordonarea şi dezintegrarea, acţiunea şi suferinţa, lupta şi îndurarea ca un schimb necesar şi tămăduitor. Şi în timp ce Estul, de exemplu ar trebui să preia fără îndoială câte ceva din esenţa statului parlamentar şi constituţional de drept al Vestului, cum ar fi de exemplu o opinie publică critică, tot aşa ar trebui să-şi găsească drumul spre Vest valorile estice ale răgazului şi tihnei şi ale relaţiilor interumane, cele două societăţi clădindu-şi ordinea proprie şi fundamentându-şi viaţa pe fluxul continuu al dăruirii şi al preluării.

În Transilvania a existat o astfel de „ordine a convieţuirii" confirmată, născută din tradiţie şi crescută din istorie, la început mai degrabă o bună vecinătate care treptat s-a transformat într-o bună convieţuire. „Modelul Transilvania" merită cu siguranţă să fie luat în seamă într-o Europă de Est bântuită de crize.

Ne este binecunoscut: apartenenţa istorică şi de drept statal bogată în tensiuni a Transilvaniei de-a lungul secolelor a fost conjugată cu o dezvoltare naţională şi confesională tot atât de bogată în tensiuni interne. Între diferitele etnii s-a înregistrat o delimitare relativ strictă. Făcând abstracţie de realitatea istorică crescută din evoluţiile istorice şi confesionale complexe şi complicate, conform căreia existau patru confesiuni „recepţionate" şi Biserica Ortodoxă „tolerată", în Transilvania a domnit o libertate religioasă unică pentru Europa acelor timpuri, după ce în anul 1568 regele Ioan II Zapolya a promulgat la dieta de la Turda o lege privind libertatea totală de propovăduire a Evangheliei. Consecinţa a fost că chiar şi anti-trinitarienii, care au fost supuşi unor persecuţii sângeroase în restul Europei, au fost recunoscuţi aici şi şi-au putut clădi nestingheriţi aici propria ordine bisericească,

---

9 H. Bergson, **Schöpferische Entwicklung**, Jena 1912, p. 126 f.

contribuind astfel la construcţia viitorului Bisericii Unitariene din Transilvania, care mai există şi astăzi.

Această toleranţă confesională în Transilvania secolului al XVI-lea şi-a pus amprenta pe convieţuirea ortodocşilor, catolicilor şi protestanţilor (o denumire comună pentru luteranii evanghelici, calviniştii reformaţi şi chiar şi pentru unitarienii anti-trinitarieni) şi este o specificitate care în esenţă deosebeşte Transilvania de alte regiuni europene structurate asemănător.

Cele amintite aici reprezintă într-un anume sens un aspect al convieţuirii dintre Est şi Vest: a ortodoxismului din Est pe de-o parte şi a protestantismului din Vest pe de altă parte, (pentru luteranii evanghelici, calviniştii reformaţi şi chiar şi pentru unitarienii antitrinitarieni) şi este o specificitate care în esenţă deosebeşte Transilvania de alte regiuni europene structurate asemănător.

Este fără îndoială o primejdie dacă astăzi, uneori, graniţele Europei de Vest sunt plasate la începuturile spaţiului ortodox. Căci România, inclusă prin încreştinare în Biserica estică de tradiţie bizantină, nu a renunţat niciodată la conştiinţa originii latine şi a apartenenţei sale la spaţiul cultural creştin vestic, chiar şi în timpul dominaţiei seculare turceşti, deoarece poporul român este chiar şi datorită limbii sale preponderent romanice un popor european. Teritoriile locuite de români reprezintă deci partea din Imperiul Roman cu cea mai mare extindere spre est.

Aici s-a dezvoltat o convieţuire dinamică între o vecinătate tolerantă şi uneori (mai ales în secolul al XIX-lea) o comuniune bazată pe interese colective şi înţelegere reciprocă, arareori însă o adversitate. Această convieţuire a oferit deseori subiecte pentru analize şi a fost sintetizată în consecinţă în aprecieri diferite. Problema trebuie privită sub aspectul recunoaşterii a punctelor de vedere diferite. În acest sens îi revine un rol important şi fenomenului discutat anterior al mentalităţii Vest-Est, în sensul diferenţierii, dar şi al interacţiunii fructuoase. Problema convieţuirii naţiunilor şi a confesiunilor trebuie privită apoi şi sub aspectul evoluţiei istorice, mai ales după primul război mondial, evoluţie despre care s-a spus pe drept că după înlăturarea monarhiilor în Europa Centrală şi după dispariţia Rusiei ţariste a determinat prefacerea Europei după principiul statelor naţionale: „de la Europa statelor la Europa naţiunilor".[10] Pe lângă această primă şi hotărâtoare incizie în istoria secolului nostru făcută de primul Război Mondial, nu trebuie uitată nici naşterea celor două blocuri ale supraputerilor după cel de-al doilea Război Mondial şi nici urmările catastrofale ale celor 45 de ani de teroare comunistă. La aceasta se adaugă în final descompunerea internă a ideologiei marxiste, prăbuşirea externă rezultată din aceasta a sistemului totalitar, precum şi tranziţia

---

10 Joseph Cardinal Ratzinger, **Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt**, Freiburg 1991, p. 7.

spre o societate democratică şi liberă pe care nu trebuie să o considerăm drept o ameninţare, ci drept o manifestare a diversităţii prin care ne îmbogăţim şi ne completăm reciproc, ne instruim reciproc şi ne lărgim orizontul cunoaşterii. Această „varietate împăcată" sau „diversitate conciliată" — o sintagmă ecumenică — este ceea ce dorim noi Europei şi mai ales ţării noastre.

DIE WEISEN AUS DEM MORGENLAND ÜBERLEGUNGEN ZU DEN BEZIEHUNGE ZWISCHEN OST UN WEST IN EINER NEUEN EUROPÄISCHEN ORDNUNG DES ZUSAMMENLEBENS

Der Autor geht von einem Wort Hermann Dietzfelbingers aus, dementsprechend die im Zusammenhang der Geburt Christi erwähnte Geschichte über die Weisen aus dem Morgenland für den Westlichen Teologen einerseits eine Herausforderung darstellt, ihm andererseits neue Bedeutungshorizonte eröffnen könnte. Ihre Ergründung ist um so wichtiger, als die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Ost und West heute besonders deutlich zum Vorschein treten. Zu diesen gehört das unterschiedliche Zeitgefühl, das in den zwei Welten entwickelt wurde: der Westen hat es manchmal als Teil einer dynamischen Begegnung mit der Welt überbetont, der Osten hat sich ihm im Zusammenhang eines statischeren Weltempfindens heufig entzogen.

Diese Verschiedenheiten sollten sich nicht trennend auswirken, sondern zur gegenseitigen Bereicherung und dadurch zur Gestaltung einer tatsächlich neuen europäischen Ordnung mit einem dynamischen Charakter führen. Die geläufige östliche Ordnungstypologie ist schon seit alters her eher statisch geprägt, die westliche hingegen dynamisch, wobei sich die zwei nicht ausschließen sondern sich ergänzen müßten, wie es auch aus verschiedenen Studien über den Zusammenhang zwischen Statik und Dynamik in der Natur ersichtlich ist.

Ein Beispiel solcher Ergänzugung liefert die Ordnung des ethnischen und konfessionellen Zusammenlebens aus Siebenbürgen, die ohne ihresgleichen in der europäischen Geschichte steht und dem rumänischen Volk neben seiner lateinischen Herkunft einen pregnant europäischen Charakter verleiht. Das Zusammenleben hat aber niemals zu einer Vereinheitlichung der verschiedenen ethnischen und konfessionellen Gruppen geführt, so daß sie auch eine entsprechende Grundlage für die zukünftige Entwicklung unseres Landes auf dem Weg zu einem Europa der „versöhnten Verschiedenheit" darstellen kann.

(D.O.)

Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Sibiu

CÂNTAREA CÂNTĂRILOR — IUBIRE, PURITATE, FRUMUSEȚE, POEZIE

Unică în felul ei, Cântarea Cântărilor este apreciată ca cel mai ales produs al înțelepciunii sacre inspirate, sau ca o excepțională scriere poetică mistică, în care este proslăvit Dumnezeu și sunt evidențiate relațiile umane de adorare, fidelitate și profundă evlavie față de El.

Chiar prin titlu, care în ebraică reprezintă un superlativ, suntem avertizați că avem de a face cu sublimul și desăvârșirea. În Biblie mai întâlnim și alte construcții lexicale similare cu cea din titlul cărții. Astfel, este denumirea de „Sfânta Sfintelor", atribuită părții celei mai sfinte a lăcașului de închinăciune din Vechiul Testament, în care nu putea intra decât arhiereul, dar și el numai odată pe an, la Ziua împăcării. În schimb, acolo trona permanent slava lui Dumnezeu cea negrăită (Is. 26, 33). Tot la un loc distinct sau la o parte anume se referă și expresia: „Cerurile cerurilor" din I Reg. 8, 27, prin care se face referire la acel adânc de taină al sălășluirii Ființei Dumnezeiești. Din aceeași categorie fac parte apelative ca: „Domnul Domnilor", care Îl are în vedere pe Dumnezeu cel unic, Creator și Stăpân a toate (Deut. 10, 17) și „Robul robilor", care Îl definește pe Slujitorul cel mai umil și Cel mai devotat în același timp, adică pe Mesia (Deut. 9, 5). Nu lipsesc însă nici expresii ce sugerează contrariul sublimului și desăvârșirii. Foarte cunoscută este sintagma „Deșertăciunea deșertăciunilor", preluată din Eclesiast (1, 2) și care vizează cea mai mare zădărnicie lumească.

„Cântarea Cântărilor" nu poate însemna prin urmare altceva decât cântarea cea mai frumoasă dintre toate cântările, o expresie a lirismului și perfecțiunii.

Această denumire conglăsuiește întru totul și cu forma și cu conținutul cărții biblice desemnate prin acest nume. Într-adevăr, atât după frumusețea formei sale poetice, a limbii și expresivității literare, cât și după conținutul său mistic, Cântarea Cântărilor se distinge între toate celelalte cărți canonice ale Bibliei. Toți cercetătorii avizați i-au rezervat un statut aparte. Spre exemplu, la vechii evrei, rabi Aquiba, care a trăit în sec. II d. Hr., raportând „Cântarea Cântărilor" la cele-

lalte cărţi din grupa Haghiografelor (cea de a treia grupă din Biblia ebraică, numită „Ketuvim"), o aşează ca frumuseţe literară şi profunzime a cugetării în fruntea sau chiar mai presus de acelea. „Haghiografele — scrie el — sunt sfinte, dar „Cântarea Cântărilor" este sacrosanctă".[1] În străvechea traducere siriacă a Bibliei, cunoscută sub denumirea de „Peschitto" (sec. II d. Hr.), „Cântarea Cântărilor poartă subtitlul: „Înţelepciunea Înţelepciunilor lui Solomon",[2] ceea ce ia-şi grăieşte de la sine despre felul cum era preţuită această scriere biblică nu numai de către vechii evrei ci şi de către creştinii primelor secole.

Ca şi Psaltirea, tot astfel şi „Cântarea Cântărilor" a fost tradusă, tipărită şi răspândită şi separat de restul Scripturii. La români, de pildă, au tradus, tipărit şi comentat „Cântarea Cântărilor" personalităţi ale vieţii eclesiatice, culturale şi literare precum: pr. prof. dr. Nicolae Neaga,[3] pr. Vasile Radu şi Gala Galaction,[4] † Nicodim, Patriarhul României,[5] Ioan Alexandru[6], Petru Creţia[7]. În versuri, „Cântarea Cântărilor" a fost tradusă şi prelucrată de: Iuliu Dragomirescu,[8] Corneliu Moldovan,[9] Em. Pasculescu-Orlea[10] şi Radu Cârneci.[11]

„Suava şi delicioasa operă între capodoperele universale"[12] s-a bucurat de asemenea de multe comentarii. Dintre Părinţii Bisericii, primul care a scris un comentariu la „Cântarea Cântărilor" a fost Sf. Ipolit, după cum ne informează Eusebiu de Cezareea[13] şi Fer. Ieronim[14]. Din păcate, comentarul acesta a rămas necunoscut până în ziua de azi.

Origen, un contemporan al Sf. Ipolit, a scris două comentarii la această carte canonică. Primul datează din tinereţea sa şi este alcătuit din două Omilii mai extinse, traduse de către Fer. Ieronim în latină.

1 Introduction à la Bible, Edition nouvèlle. L'Ancien Testament, sous la direction de H. Cazelles. Introduction historique et critique. Paris, 1973, p. 601.

2 Ibidem.

3 „Cântarea Cântărior". Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1934.

5 „Cântarea Cântărilor" a regelui Solomon. Tipografia Cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1944.

6 „Cântarea Cântărilor". Traducere din Limba ebraică, note şi comentarii, cu un Studiu introductiv de Zoe Dumitrescu Buşulenga, Bucureşti, 1977.

7 Cartea lui Iov. Ecleziastul. Cartea lui Iona. Cartea lui Ruth. Cântarea Cântărilor. Editura „Humanitas", Seria Religie, Bucureşti, 1995.

8 „Şir ha Şirim", Bucureşti, 1901.

9 „Cântarea Cântărilor. Prelucrare în versuri după Biblie. Editura „Minerva", Bucureşti, 1908.

10 „Cântarea Cântărilor", Editura „Cartea Românească", Bucureşti, 1943.

11 Mari poeţi ai iubirii: Solomon, Cântarea Cântărilor. Poem liric-dramatic. Parafrază modernă de Radu Cârneci. Ilustraţii de Sabin Bălaşa, Editura „Orion"-Intercontempress, Bucureşti, 1944.

12 Iuliu Dragomirescu, op. cit., p. 5.

13 Istoria bicericească, VI, cap. XII, în colecţia „Părinţi şi Scriitori bisericeşti", vol. 13, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987.

14 De viris illustribus, cap. LXI, Migne P.L., t. XXIII, col. 707.

Al doilea, operă a vârstei mature a lui Origen, cuprindea zece cărţi, din care s-au păstrat doar patru, într-o traducere latină a lui Rufin.[15]

Sf. Grigorie de Nyssa a comentat doar o parte din „Cântarea Cântărilor", în cincisprezece Omilii adresate Olimpiadei.[16]

Sf. Atanasie cel Mare, originar din Egipt, ca şi Origen, a scris de asemenea un comentariu la „Eclesiast" şi „Cântarea Cântărilor". Din nefericire şi acest comentariu s-a pierdut, păstrându-se din el doar un fragment, care nu acoperă mai mult de o pagină, în ediţia operelor acestui Sfânt Părinte.[17]

Teodoret de Cir are de asemenea un comentariu la „Cântarea Cântărilor".[18]

Şi Sf. Grigorie cel Mare îi este atribuit un comentariu la această poemă biblică, existând însă îndoieli asupra autenticităţii sale.[19]

Alte comentarii incluse în Corpusul patristic Migne sunt: Aponius, In Canticum Canticorum explanatio,[20] Beda Venerabilis, In Cantica Canticorum allegorica expositio,[21] Bernard de Clairvaux, Sermones in Cantica Canticorum,[22] Guillaume de St. Thierry, Expositio super Cantica Canticorum.[23]

Pe parcursul timpului s-au adăugat noi şi noi studii şi comentarii la Cântarea Cântărilor. Lista autorilor care s-au aplecat cu admiraţie asupra cuprinsului ei este cu adevărat impresionantă.[24]

---

15 Origène, Homélies sur Cantique des Cantiques. Introduction, traduction et notes par Dom Olivier Rouseau, „Sources chrétiennes, nr. 37 bis, Paris, 1966. Vezi şi Migne P.G., t. XIII, col. 37—58; Ibidem, col. 62—198.

16 Vezi: Cant. Cant. Prooem. t.ş XLIV, P. G. Migne P.G., col. 765—772. ScSÎ.5LoL

17 Le Cantique des Cantiques, avec traduction spéciale sur L'Hebreu et commentaires, par M. l'abbé Le Hir, Paris, 1882, p. 18.

18 In Cant. Cant., Migne P.G., t. LXXXI, col. 273.

19 Super Cant. Canticorum Expositio, în Migne, P.L., t. LXXIX, col. 397—559.

20 Migne, P.L. Suplim. I, 1958.

21 Migne, P.L., t. XCI, col. 1065—1236.

22 Migne, P.L., t. CLXXXIII, col. 785—1198.

23 Migne, P.L., t. CLXXX, col. 473—546.

24 Redăm aici doar câţiva dintre autorii care au scris despre „Cântarea Cântărilor" în sec. XX:

— E. Valliaud, Le Cantique d'après la tardition juive, Paris, 1925.

— G. Ricciotti, Il Cantico dei Cantici, Turin, 1928.

— D. Buzi, Le Cantique des Cantiques, Paris, 1950.

A. Feuillet, La Cantique des Cantiquse, Paris, 1953.

— A Bea, Canticum Canticorum, Roma, 1953.

— A. Chouraqui, Le Cantique des Cantiques, Bruges, 1953.

— R. Gordis, The Song of Songs, New-York, 1954.

— H. Schmökel, Heilige Hochzeit und Hoheslied, Wiesbaden, 1956.

— A.M. Dubarle, Le Cantique des Cantiques, în „R.S.T.P.", p. 954, p. 92 ş.u.

— J.P. Audet, Le sens du Cantique des Cantiques, în „Revue biblique", 1955, p. 197—221.

— F. Ohly, Hohelied Studien, Wiesbaden, 1958.

— J. Winandy, Le Cantique des Cantiques, Maredsous, 1960.

— O.L. Barnes, The Song of Songs, Oxford, 1961.

— A. Robert et R. Tournay, Le Cantique des Cantiques, Traduction et Commentaire, Paris 1963.

Nu trebuie pierdut din vedere nici faptul că există şi un înalt grad de dificultate în înţelegerea cuprinsului acestei cărţi. Unii o aşează în această privinţă alături de Apocalipsă.[25] Ceea ce apropie aceste două scrieri este, pe de o parte, profunzimea doctrinei sau ideilor ce le conţin, iar pe de altă parte, vivacitatea unui limbaj extrem de figurativ. Profesorul Vasile Radu şi scriitorul Gala Galaction, în Notele introductive la ediţia pe care am menţionat-o, caracterizează această carte ca fiind „cea mai enigmatică din toată Biblia". Ei o socotesc a fi chiar „comoara enigmelor", prin excelenţă.[26]. „Atât exegeţii evrei cât şi exegeţii creştini — afirmă ei — s-au încercat, în cărţi nenumărate şi savante, să stabilească şi să definească ce este în fapt „Cântarea Cântărilor".[27] Nu întotdeauna şi de către toţi s-a izbutit să se dea răspunsul adecvat. Cercetând „noianul de păreri, de teorii, de ingeniozităţi şi de sisteme propuse de învăţaţi, pentru dezlegarea enigmei acestei cărţi, îţi faci convingerea că soarele adevărului şi-a risipit razele pretutindeni, dar plenitudinea luminei sale a rămas deasupra tuturor, mai presus de orice îmbrăţişare".[28] Lucrul nu este de mirare „pentru cugetele care primesc adevărul Revelaţiei şi cred în caracterul sacru al Sfintelor Scripturi... Biblia Vechiului şi Noului Testament este o operă realizată prin mâini omeneşti, dar pregătită, poruncită şi condusă de sus, de Duhul adevărului".[29] Este firesc atunci să existe în ea părţi şi cărţi enigmatice, greu de priceput cu raţiunea. „Cântarea Cântărilor" este cu siguranţă una dintre aceste cărţi dificil de înţeles şi interpretat.

Datorită unei atari stări de lucruri, la vechii evrei era interzisă lectura, în particular şi mai ales de către tineri, a acestei cărţi, după cum ne informează marele didascăl alexandrin Origen.[30] În schimb, „Cântarea Cântărilor" era rânduită a se citi, în întregime, la templu şi în sinagogi, în cea de a opta şi ultima zi a Paştilor (21 nisan), fapt sugestiv, întrucât face din „Cântarea Cântărilor" expresia cea mai profundă a legăturii mistice dintre Israel şi Iahve, Dumnezeul său. Iar această legătură şi-a găsit concretizarea cea mai elocventă în evenimentul pascal, al salvării evreilor de la exterminarea proiectată de către egipteni.

Dacă astfel se prezintă cartea în peisajul biblic al Vechiului Testament, nu mai puţin putem vorbi despre un statut aparte al ei şi pe planul mai larg al liricii universale. Este socotită pe bună dreptate şi aici, de către toţi cercetătorii, ca o capodoperă sau un poem luxuriant ce

— E. Würthwein, Das hohe Lied, în „Die fünf Megilloth", în „Hadbuch zum Alten Testament", Tübingen, 1969.
— D. Lys, Le plus beau chant de la creation, Paris, 1969.
— G. Gerleman, Das hohe Lied, Neukirchen, 1963.
— R. Tournay, Le Cantique des Cantiques, Paris, 1967.
25 M. l'abbe Le Hir, op. cit., p. 1.
26 Op. cit., p 6.
27 Ibidem, p. 5.
28 Ibidem.
29 Ibidem.
30 Prolog la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. LXVVIII, col. 669.

se scaldă în imagini și definiții de o deosebită frumusețe. Unii au socotit-o poezie populară, iar alții — cântare cultă de mare rafinament.[31] Toți îi recunosc însă „neistovita-i frumusețe"[32] ca și bogăția-i lexicală exuberantă și inextricabilă.[33]

Sub raport literar, cartea se prezintă ca un poem al iubirii dintre doi tineri, iar din punct de vedere al structurării cuprinsului ei e de observat absența introducerii. Cântarea demarează brusc, fiind vorba în fapt, de la început și până la sfârșit, de un dialog cântat între două ființe iubite, despărțite una de alta, care, mânate de dor, se caută reciproc, fără odihnă, fiecare descriind în termeni de o deosebită suavitate frumusețea și farmecul celeilalte. Avem astfel, în carte, două portrete, zugrăvite cu o măestrie artistică inegalabilă. Primul este portretul iubitei, desenat în culorile cele mai pure de către iubitul ei. Copleșit de farmec, el i se adresează acesteia, spunând: „Cât de frumoasă ești tu, draga mea, cât de frumoasă ești! Ochi de porumbiță ai, umbriți de negrele-ți sprâncene, părul tău turmă de capre pare, ce din munți, din Galaad coboară. Dinții tăi par turmă de oi tunse, ce din scăldătoare ies; ele au toate doi gemeni și între ele nici o stearpă nu-i. Cordelușe purpurii sunt ale tale buze și gura ta-i încântătoare. Două jumătăți de rodii par obrajii tăi, sub vălul tău cel străveziu. Gâtul tău e turnul lui David, menit să fie arsenal: scuturi mii atârnă acolo și tot scuturi de viteji. Cei doi sâni ai tăi par doi pui de căprioară, doi iezi care pasc printre crini... Cât de frumoasă ești tu draga mea și nici o pată-n tine nu-i" (cap. 4, 1—5. 7).

Încă și alte multe și alese comparații găsește iubitul spre a contura chipul celei după care tânjește cu toată ardoarea ziua și noaptea. Pentru el, ea este asemeni unui telegar svelt și sprinten, înhămat la carul lui faraon (cap. 1, 8); este precum „narcisul din câmpie și crinul de prin vâlcele" (cap. 2, 1—2), sau ca „o porumbiță sfioasă" ce prin crăpături de stâncă și prin locuri prăpăstioase se ascunde (cap. 2, 14). „Deluleț de mirt, munte de tămâie, grădină încuiată, fântână acoperită și izvor pecetluit" — sunt tot atâtea alte metafore cu care iubitul o alintă și o cheamă pe draga sufletului său. (cap. 4, 6—12).

Al doilea portret este cel al iubitului. Pentru a asigura parcă o simetrie, iubita îi zugrăvește și ea de îndată chipul, alegând din limbajul poetic cele mai sugestive expresii. Iată cum îl vede ea pe cel care ocupă un loc unic în inima ei: „Iubitul meu e alb și rumen, între zeci de mii întâiul. Capul lui — aur curat; părul lui — păr ondulat, negru-nchis, pană de corb. Ochii lui sunt porumbei, ce în lapte trupu-și scaldă, la izvor stând mulțumiți. Trandafir mirositor sunt obrajii lui, strat de ierburi aromate. Buzele-i sunt ca și crinul roșu, în mir mirositor scăldate. Brațele-i sunt drugi de aur, cu topaze împodobite; pieptul lui e scut de fildeș, cu safire ferecat. Stâlpi de marmoră sunt picioarele lui, pe temei de aur așezate. Înfățișarea-i ca Libanul, el e măreț ca cedrul.

---

31 Ioan Alexandru, op. cit., p. 2.
32 Ibidem, p. 24.
33 Pr. V. Radu și Gala Galaction, op. cit., p. 9.

Gura lui este dulceață, iubirea întrupată-i". (cap. 5, 10—16).

Cu adevărat inepuizabile sunt și pentru iubit comparațiile și metaforele la care recurge spre a pune în lumină tot ceea ce determină farmecul și frumusețea iubitului ei. Pentru ea, iubitul este precum mărul între copaci (cap. 2, 3), ca un „ciorchine de ienupăr din Enghedi, de la vii cules". Este ca o gazelă și ca un pui de cerb. Este precum o periniță de mirt binemirositor, purtată de tinere în sânul lor. (cap. 2, 9—10).

Tinerețea, fecioria, puritatea, nevinovăția sunt caracteristicile definitorii care se desprind din descrierea chipului celor doi iubiți. În conexiune cu aceste însușiri stau și alte nobile trăsături precum integritatea fizică și psihică, armonia, frumusețea și seninătatea sufletească și trupească.

Îndeletnicirea lor este păstoritul, una dintre cele mai pașnice din câte există. Astfel, iubitul își conduce prin văi turmele de oi, iar iubita își paște mieii și iezii prin preajma colibelor păstorilor. (cap. 1, 6—7; 6, 2—3). Ea are în pază și via, care tocmai a înflorit.

Răstimpul iubirii este anotimpul primăverii, când totul este imaculat, proaspăt și înmiresmat de parfumul florilor. Astfel citim în cap. 2, 11-13: „Iarna a trecut, ploaia a încetat. Flori pe câmp s-au arătat și a venit vremea cântării. Smochinii mugurii și-i dezvelesc și florile de vie văzduhul parfumează".

Momentul din zi, în care se derulează patetica alergare a unui iubit spre celălalt este faptul dimineții, al ivirii zorilor, când roua nu s-a luat încă de pe flori (cap. 5, 1) și când străjerii târgului nu și-au părăsit încă posturile lor de veghe. (cap. 5, 7).

Este sugestiv faptul că niciodată nu se face referire la arșița zilei, la momentul amiezii când soarele este toropitor, ceea ce lasă să se înțeleagă că relația de iubire dintre cei doi este pură, lipsită de patimă, izvorâtă din străfundurile sufletului și mai puțin din aplecarea instinctuală spre plăcerea carnală.

În sfârșit, cadrul în care cei doi iubiți, mistuiți de dor unul față de altul, se regăsesc mereu este natura trezită la viață. Pajiștea de iarbă verde le este așternut, cedrii le sunt acoperiș, iar chiparoșii adăpost (cap. 1, 15—16). Lipsește din acest cadru orice element care ar sugera duritatea, ispita, păcatul. Animalele și păsările care îl populează sunt blânde și grațioase. O singură dată sunt amintite vulpile și puii lor, simbolul ispitelor și al vicleșugului, care însă trebuie alungate spre a nu strica via aflată în perioada de înflorire (cap. 2, 15).

Deși intensitatea sentimentelor celor doi iubiți este maximă, totuși iubirea lor nu se consumă, ci rămâne la stadiul de dor, ceea ce înseamnă că ei se vor căuta mereu. Astfel rezultă din mărturisirea pe care o face iubita: „De dormit, dormeam, dar inima-mi veghea, când auzii glasul celui drag. El, la ușă bătând, zice: Deschide-mi surioară, deschide-mi iubita mea, porumbița mea, curata mea; capul mi-e plin de rouă și părul ud de vlaga nopții. Iubitul mâna pe fereastră a întins și inima mi-a tresărit. Iute să-i deschid m-am ridicat; din mână mir mi-a picurat, mir din degete mi-a curs, pe închizătura ușii. Celui drag

eu i-am deschis, dar iubitul meu plecase; sufletu-mi încremenise, când cel drag mie-mi vorbise; iată, eu l-am căutat, dar de aflat nu l-am aflat; pe nume l-am tot strigat, dar răspuns nu mi s-a dat". (Cap. 5, 2—6).

Ocupând, aşa cum am spus, un loc aparte în peisajul atât de divers al Scripturii, Cântarea Cântărilor a reţinut atenţia tuturor specialiştilor în domeniul biblic şi nu numai a lor. Un noian de întrebări s-a pus în legătură cu statutul ei. În primul rând şi în mod cu totul firesc a existat curiozitatea de a şti cui aparţine cartea? Cine a scris-o? Înainte de a nominaliza persoana autorului, trebuie să spunem ceea ce rezultă chiar dintr-o simplă lectură a cuprinsului: autorul a fost un mare poet, un om înzestrat cu o sensibilitate sufletească de excepţie.

Tradiţia constantă a vechilor evrei atribuia cartea, fără de nici un echivoc, bărbatului ilustru care a întruchipat înţelepciunea, frumuseţea şi strălucirea umană şi care a fost regele Solomon. Un temei forte în favoarea unei atari convingeri este precizarea expresă din cartea I Regi 5, 32, unde se spune că: „Solomon a spus trei mii de pilde şi cântările lui au fost o mie şi cinci". Alăturată acestora, Cântarea Cântărilor întregeşte ansamblul operei solomoniene. De altfel şi titlul complet al cărţii, în Biblia ebraică, îl indică pe Solomon ca autor. Acest titlu sună astfel: „Şir Haşirim aşer li Şlomo". Particula „li", care se foloseşte pentru cazul genitiv, îl desemnează pe Solomon ca autor al cărţii, aşa cum aceeaşi particulă, prezentă în titlul unor psalmi (vezi: Ps. 3, 4, 24, 25, 26, 27, etc.), îl desemnează pe David ca autor al lor. Este drept că mai există în Vechiul Testament o carte care tot aşa este atribuită prin titlu lui Solomon, fără ca în realitate ea să-i aparţină. Ne gândim la „Înţelepciunea lui Solomon", carte necanonică, care are însă un cu totul alt statut decât Cântarea Cântărilor. Evreii, atât de scrupuloşi în ce priveşte extensiunea canonului biblic, nu s-au lăsat amăgiţi ci au făcut întotdeauna distincţie în felul de a se raporta la „Înţelepciunea zisă a lui Solomon", pe care n-au admis-o niciodată în canon şi „Cântarea Cântărilor" pe care n-au mişcat-o niciodată din fruntea cărţilor canonice grupate sub denumirea de „Meghilot", adică „Sulurile", ce se citesc la marile lor sărbători.

Vechii evrei au transmis această tradiţie privind originea solomonică a „Cântării Cântărilor" creştinilor, care au acceptat-o fără nici o rezervă.

Sfinţii Părinţi, in corpore, au împărtăşit convingerea că, împreună cu Proverbele şi Eclesiastul, „Cântarea Cântărilor" alcătuieşte o triadă de scrieri solomoniene. Este suficient să-i amintim aici, spre exemplificare, pe Origen, Fer. Ieronim, Teodoret de Cyr, Sf. Grigorie cel Mare. Secole de-a rândul aserţiunea aceasta cum că geniului poetic al lui Solomon i se datorează acest poem liric de o neîntrecută frumuseţe, a fost unanim acceptată.

Apariţia protestantismului şi a criticii istorico-literare a adus însă o schimbare de situaţie în această problemă a autenticităţii cărţii, aşa

cum ştim că s-au petrecut lucrurile cu aproape toate cărţile canonului biblic al Vechiului Testament.

Prezenţa în cuprinsul „Cântării Cântărilor" a unor parsisme precum: egoz — nucă (6, 11), pardes — grădină (cap. 4, 18), nerd — nard (cap. 1, 12), karkom — şafran (cap. 4, 14), a unor aramaisme şi chiar a unor grecisme ar sugera, în opinia criticilor protestanţi, scrierea cărţii în epoca postexilică, dacă nu în perioada târzie a elenismului, atunci cu siguranţă în cea persană, a lui Cirus eliberatorul. Caracterul optimist al scrierii ar concorda foarte bine cu fervoarea religioasă care a cuprins societatea iudaică în perioada lui Ezra şi Neemia. Autorul scrierii ar fi avut, în plan, intenţia de a-i consola pe cei proaspăt eliberaţi din lunga captivitate babilonică şi de a le împlanta în suflet speranţa că Dumnezeu şi-a adus totuşi aminte de ei, redându-le vechiul statut de popor ales al Său. Cântarea ar putea fi astfel „un cânt al reîntoarcerii" şi al redresării naţionale.[34] Tonul general al cărţii ar îndreptăţi amplasarea ei în prima jumătate a secolului IV î.d.Hr.[35]

Dacă ar fi să acceptăm totuşi o oarecare legătură a acestei cărţi cu numele lui Solomon, afirmă criticii protestanţi, acest lucru ar fi posibil numai în sensul că scrierea de care ne ocupăm aparţine genului literar-poetic iniţiat de vestitul rege al evreilor. Cât priveşte menţiunea expresă din titlu, cum că această carte ar aparţine lui Solomon, se obiectează că, în general, titlurile sau suprascrierile cărţilor biblice sunt tardive în raport cu momentul redactării lor. Ele aparţin copiştilor şi traducătorilor, care au trăit mai târziu decât autorii.

Biserica Ortodoxă, deşi apreciază că argumentele pe care se fundamentează tradiţia străveche a autenticităţii cărţii, adică a scrierii ei de către regele Solomon, sunt cu mult mai convingătoare decât cele pe care le invocă cei ce se postează pe o poziţie potrivnică acestei tradiţii, nu a dogmatizat problema autenticităţii cărţii, ci a amplasat-o pe un plan secundar, în prim plan aşezând problema inspiraţiei. Astfel că indiferent de persoana autorului, putem spune că acesta a fost „un om hrănit cu lectura profeţilor, împărtăşind cu aceştia idei înalte despre Dumnezeu, despre rolul lui Israel în lume, despre Mesia cel făgăduit. Din punct de vedere literar, este suficient să citeşti poemul spre a putea aprecia talentul său de excepţie. Înzestrat cu un pronunţat simţ al frumosului, imaginaţia sa bogată i-a permis să găsească o mulţime de comparaţii, metafore, expresii poetice inegalabile. Sensibilitatea sa vie şi delicată face din cartea pe care a scris-o o capodoperă",[36] iar fenomenul inspiraţiei o ridică la rangul de scriere sacră, normativă pentru mântuire şi izvor nesecat de bucurie şi desfătare duhovnicească.

Preocupându-ne de problema autorului cărţii, implicit am atins şi problema timpului în care a fost scrisă. În legătură cu acest aspect, găsim suficient de judicioasă susţinerea acelor specialişti mai ponderaţi, care susţin că originea cărţii este foarte veche, ei aşezând-o în pe-

---

34 P. Joüon, Le Cantique des Cantiques, Paris, 1909, p. 93.
35 Introduction à la Bible... sous la direction de H. Cazelles, p. 611.
36 P. Joüon, op. cit., p. 93.

rioada regetului unic al evreilor, mai precis, în secolele X—IX î.d.Hr., în timpul domniei regelui Solomon, când poezia, istoria și cultura, în general, au cunoscut o remarcabilă înflorire. „Unele forme gramaticale arhaice susțin această afirmație".[37] Nu e mai puțin adevărat că alături de acestea apar și altele mai noi, „care adeveresc transcrieri și prelucrări târzii, până în perioada postexilică..., când procesul elaborării întregului text pare a fi fost încheiat"[38].

Pe lângă problemele autorului și timpului scrierii, mai spinoasă este problema interpretării „Cântării Cântărilor". Statutul cu totul special al cărții a determinat o multitudine de reacții față de ea și o mare diversitate a modului de a o înțelege și interpreta.

Marea Sinagogă iudaică a văzut constant în ea o alegorie literară, fără nici o legătură cu o realitate concretă umană. Se înțelege astfel de ce o opinie discordantă ca cea a vestitului conducător de școală rabinică, din timpul Mântuitorului, care a fost Șamai și care în rigorismul său raționalist s-a hazardat a prezenta „Cântarea Cântărilor", ca pe o scriere pur profană, străină de orice inspirație divină și tratând o temă care vizează o relație de iubire umană, a fost drastic sancționată și autorul ei condamnat de către Sanhedrinul iudaic, în anul 90 al erei creștine.[39].

Exprimând refuzul categoric al iudaismului tradițional de a da o interpretare profană acestei cărți, un alt rabin din evul mediu (sec. XII), pe nume Ben-Ezra exclamă: „Departe de noi, departe de noi, departe de noi gândul de a vedea în „Cântarea Cântărilor" doar iubire carnală! Dacă demnitatea acestei cărți n-ar fi fost în ochii noștri eminentă, ea n-ar fi făcut parte niciodată din corpul scrierilor sfinte. Iar dacă ea face parte din acest corp, înseamnă că sensul ei alegoric religios este mai presus de orice controversă"[40].

Impropriindu-și cu fermitate interpretarea alegorică, iudaismul de totdeauna și de pretutindeni, în spiritul Revelației vechitestamentare, a înțeles mesajul „Cântării Cântărilor" în sensul unei strălucitoare descrieri a iubirii lui Dumnezeu față de Israel, poporul pe care și l-a ales dintre celelalte neamuri și care, la rândul său, prin reprezentanții săi cei mai vestiți, a știut să răspundă cu aceeași iubire. Predilecția lui Dumnezeu față de acest popor, care singur s-a dovedit a fi păstrătorul monoteismului, în mijlocul politeismului și al idolatriei răspândite între toate neamurile pământului, a fost atât de marcată și exprimată în termeni atât de categorici încât unii comentatori biblici s-au lăsat ispitiți a da un sens exclusiv acestei predilecții, făcând din Iahve un Dumnezeu național al evreilor. Chiar dacă n-am împărtăși un astfel de punct de vedere, va trebui totuși să recunoaștem că într-adevăr Domnul s-a arătat profund atașat strămoșilor poporului evreu, patriarhilor și drepților Vechiului Testament, a căror posteritate a ales-o și a bine-

37 Ioan Alexandru, op. cit., p. 15.
38 Ibidem.
39 L'abbé Le Hir, op. cit., p. 14.
40 Ibidem.

cuvântat-o. În scrierile profeților, raporturile dintre Iahve și Israel sunt înfățișate ca cele dintre soț și soție. Iahve însuși îl agrăiește și îl tratează pe Israel ca pe mireasa și soția Sa prea iubită. Astfel i se adresează El cu duioșie: „Mi-am adus aminte de prietenia ta din tinerețea ta, de iubirea de pe când erai mireasă și m-ai urmat în pustiu, în pământul cel nesemănat" (Ier. 2, 2). În cartea profetului Ieremia găsim o descriere a unei adevărate scene nupțiale, când Iahve l-a ales și l-a chemat pe Israel dintre neamuri. „Atunci — grăiește Iahve — am trecut Eu pe lângă tine și te-am văzut, și iată era vremea ta, vremea iubirii... Ți-am făcut jurământ, am făcut un legământ cu tine, zice Domnul Dumnezeu și tu ai fost a Mea. Apoi te-am spălat cu apă... și te-am uns cu untdelemn. Ți-am dat veșminte brodate, încălțăminte de piele fină, o legătură de vison pe cap și o mantie de mătase. Te-am gătit cu podoabe și ți-am pus brățări la mâini și salbe la gât. Ți-am dat inel în nas și cercei în urechi și pe cap ți-am pus o coroană minunată. Așa ai fost împodobită cu aur și cu argint și îmbrăcămintea ta era de vison, de mătase și de țesături brodate; te-ai hrănit cu pâine din cea mai bună făină de grâu, cu miere și untdelemn, și erai frumoasă și ai ajuns la vrednicia de regină. Ai fost renumită printre neamuri pentru frumusețea ta, pentru că ea era desăvârșită datorită strălucirii Mele, cu care te-am îmbrăcat". (Ier. 16, 8—14).

Actele de idolatrie la care s-au dedat uneori vechii evrei sunt taxate de către profeți ca acte de infidelitate și adulter (vezi Iez. 6 și 23; Os. 1, 2, 3), iar părăsirea de către ei a unor astfel de rătăciri, ca o reîntoarcere la fidelitatea conjugală inițială (Os. 2,5).

Preluată de creștini, împreună cu tot restul canonului biblic vechitestamentar, desigur că i s-a recunoscut „Cântării Cântărilor" același sens alegoric, pe care l-au agreat vechii evrei. Numai că Părinții Bisericii vor lărgi cadrele alegoriei, făcând trimitere la relațiile dintre Hristos și Biserica Sa, care, în mod profetic, a fost prefigurată în această carte. De altfel, Sf. Pavel însuși va defini relația dintre Hristos și Biserică drept o relație matrimonială (Efes. 5, 25—29).

Punând în evidență o astfel de înțelegere a cuprinsului „Cântării Cântărilor", Origen ține să precizeze și el că: „Această carte trebuie înțeleasă în sens spiritual (intelligentia vero spiritualis)..., va să zică, în sensul unirii Bisericii cu Hristos, sub numele de soție și soț, sau al unirii sufletului cu Cuvântul divin"[41].

Și Sf. Grigorie de Nyssa se atașează net la opinia lui Origen, când e vorba de sensul în care trebuie să înțelegem această carte, oprindu-se însă la ultima interpretare dată de Origen și anume aceea a legăturii sufletului uman cu Dumnezeu.[42] În acest sens, el scrie: „Când inima este purificată de înclinația (aplecarea) spre lucrurile de dina-

41 Comentaire sur le Cantique des Cantiques, I, (Live I, II), în „Sources chrétiennes", nr. 375, p. 27.

42 Omilia I la Cântarea Cântărilor, adresată Olimpiadei, Migne, P.G. t. XLIV, col. 765.

fară (materiale n.n.), ea este introdusă prin „Cântarea Cântărilor" la cunoaşterea mistică şi intimă a tainelor divine".[43]

Modalitatea de interpretare a „Cântării Cântărilor" proprie Sf. Atanasie cel Mare, nu ne este cunoscută în chip direct întru cât comentariul său la această scriere s-a pierdut. Dar ne este dat să cunoaştem suficient de bine această modalitate, prin intermediul unui contemporan al său, care a fost Filon, episcopul Čarpasiei, din Insula Cipru. Într-o epistolă dedicată Sf. Atanasie, acesta arată că în concepţia Sf. Atanasie, în „Cântarea Cântărilor", „Sfânta soţie, Biserica, schimbă cu soţul ei, Mântuitorul, cuvinte mistice". Spiritul în care Sf. Atanasie a explicat această carte a fost cel mistic, fără de nici o aluzie la căsătoria lui Solomon cu fiica faraonului Egiptului.[44]

Şi Teodoret de Cir, unul dintre reprezentanţii de frunte ai patristicii din secolele IV—V, înţelege „Cântarea Cântărilor" în acelaşi sens alegoric, ca şi Origen. El vede în această dumnezeiască scriere unirea lui Dumnezeu cu Biserica, a majestăţii divine cu sărăcia noastră umană.[45]

Fără a fi scris un comentariu la „Cântarea Cântărilor", Fer. Augustin se referă totuşi şi el la această carte, arătând că în ea se descrie în chip alegoric nunta cerească a lui Iisus Hristos cu Biserica Sa.[46]

Şi în comentariul la „Cântarea Cântărilor" atribuit Sf. Grigorie cel Mare se urmează aceeaşi cale a interpretării alegorice. Sfântul Părinte atribuie cărţii un nou titlu: „Cântarea Unirii cu Dumnezeu" (Cantica Conjunctionis cum Deo). „Această Cântare — spune el — e aceea care se cântă la nunta Soţului şi Soţiei, şi ea este cu atât mai presus de alte cântări ce se execută în împrejurări similare, cu cât solemnitatea nunţii pe care o celebrează este ea însăşi sublimă.[47] Apoi, Sf. Grigorie adaugă: „Trebuie remarcat că Dumnezeu, în Scriptură, se numeşte uneori Domn, alteori Tată şi alteori Soţ. Când El vrea să fie temut, se numeşte pe Sine Domn; când se vrea să fie cinstit, se numeşte Tată, iar când se vrea a fi iubit, se numeşte Soţ. Astfel, deci, în această carte, El nu apare ca Domnul Bisericii, sau ca stăpânul sclavei, ci ca Soţul Soţiei (al Bisericii n.n.). Când El se numeşte Domn, se indică faptul că noi am fost creaţi; când se numeşte Tată, se indică faptul că noi am fost adoptaţi. Când însă, în această carte, El e numit Soţ, ne simţim înălţaţi la nişte lucruri sublime, în prezenţa acestui pact de unire.[48]

În epoca patristică s-a auzit totuşi şi o voce discordantă, aşa cum am văzut că s-a întâmplat şi în sânul iudaismului palestinian, cu Şamai. A fost vocea lui Teodor de Mopsuestia (350—428), care nu recunoştea cărţii decât un sens literal, în cuprinsul ei fiind cântată căsă-

---

43 Ibidem.
44 Enar. in Cant., Migne, P.G., t. XL, col. 32.
45 Explanatio in Canticum Canticorum, Migne, P.G., t. LXXXI, col. 32.
46 De Civitate Dei, liber XVII, cap. XX, în Migne P.L., t. XLI, col. 556.
47 Super Cantica Canticorum Expositio, Proem. 8, p. 400, Migne P.L., t. XXIX, col. 476.
48 Ibidem, p. 400—401.

toria lui Solomon cu fiica faraonului Egiptului. Sinoadele al II-lea şi al V-lea ecumenice l-au condamnat pe Teodor, ca pe un eretic.

Este neîndoielnic faptul că problema interpretării „Cântării Cântărilor" a constituit o preocupare şi pentru generaţiile de creştini de după epoca patristică. Evoluţiile interpretative n-au variat însă foarte mult. Se cuvin menţionate doar câteva specificaţii mai particularizante, cum ar fi identificarea iubitei sau miresei cu umanitatea mântuită prin Jertfa lui Hristos, sau, în evul mediu, cu Sfânta Fecioară Maria.[49]

Ca şi în cazul autenticităţii şi al timpului scrierii cărţii, tot astfel şi în privinţa interpretării cărţii, apariţia protestantismului avea să însemne o părăsire a cadrului tradiţional de interpretare alegorică. Spiritele contestatoare se vor ralia tot mai mult la sistemul literar-istoric, potrivit căruia „Cântarea Cântărilor" este şi rămâne o scriere profană, în care este descrisă o iubire pur omenească: iubirea dintre Solomon şi una dintre soţiile sale, sau iubirea dintre un păstor şi o păstoriţă, răpită de lângă iubitul ei şi dusă în haremul lui Solomon, dar care rămâne fidelă primei sale iubiri.

Provocaţi de o astfel de atitudine raţionalistă, teologii catolici vor reacţiona cu promptitudine, unii respingând categoric sensul literar-istoric, iar alţii, mai concilianţi, precum Bossuet (1693) şi Dom Calmet (1726), propunând o altă alternativă: cea a interpretării tipice, potrivit căreia în carte ar fi vorba într-adevăr de iubirea dintre Solomon şi una dintre soţiile sale (fiica faraonului, Abişag Sunamiteanca sau Sulamita), dar, pe plan mai înalt, cartea ar proslăvi unirea mistică dintre Iahve şi Israel, iar în viziune creştină-iubirea dintre Hristos şi Biserică.

Rezumând cele spuse până aici, putem arăta că începând cu secolul al XVIII-lea şi până în prezent, trei sunt sistemele de interpretare care s-au impus atenţiei:

1. Sistemul tradiţional sau alegoric, (mistic), îmbrăţişat atât de vechii evrei cât şi de Părinţii Bisericii şi majoritatea creştinilor.
2. Sistemul literar-istoric, inaugurat de Teodor de Mopsuestia şi îmbrăţişat de critica protestantă raţionalistă.
3. Sistemul tipic sau prefigurativ.

Încercând a desluşi viziunea actuală asupra cuprinsului „Cântării Cântărilor" va trebui să recunoaştem că tot mai mult s-a impus ultimul sistem, tipic sau prefigurativ, admiţându-se că unele realităţi istorice, materiale, terestre au putut fi ridicate la demnitatea de simboluri evocatoare a unor realităţi supranaturale.

În spiritualitatea românească această superbă scriere poetică a fost privită şi preţuită ca o operă divino-umană, în cuprinsul căreia se află aşternute idei izvorâte din mintea şi simţirea unui geniu poetic, sublimat de lumina harului Duhului Sfânt. Deşi se înfăţişează ca o scriere oarecum unică între celelalte cărţi ale Bibliei, ea n-a fost despărţită niciodată de acestea. Acelaşi nimb al sacralităţii care le înconjoară pe celelalte 65 de cărţi inspirate şi canonice, o învăluie şi pe aceasta, încadrând-o perfect în corpusul revelat al Scripturii. Absenţa ei din

49 Introduction à la Bible ... sous la direction de H. Cazelles, p. 605.

Biblie ar însemna o incalculabilă sărăcire a conținutului acesteia. Precum afirmă unul dintre prestigioșii ei traducători, poetul Ioan Alexandru, „Cântarea Cântărilor" a fost citită și răscitită și de scriitorii noștri. Toți s-au apropiat de ea cu admirație și emoție. Este suficient să citești paginile introductive scrise de pr. Vasile Radu și Gala Galaction la ediția din 1934 a „Cântării Cântărilor", sau cele scrise de d-na Zoe Dumitrescu Bușulenga la traducerea poetului Ioan Alexandru din 1977 spre a înțelege că pentru toți oamenii de cultură români „Cântarea Cântărilor", nu este o scriere profană, fie ea și datorată unui geniu literar, ci este un poem liric inspirat, de o unică frumusețe.

Înțelegerea ei presupune o profundă cunoaștere a spiritualității din care a izvorât și care este cea a Orientului, în cadrul căreia sentimentul religios și-a găsit expresia lui cea mai veridică în cântare și poezie. Presupune, în egală măsură și o foarte fină șlefuire a simțului artistic. Doar spiritele de elită sunt în măsură să se înalțe cu cugetul până la adevărata înțelegere a frumuseții ce se află depozitată în paginile acestei cărți. Spiritul profan rămâne doar la suprafața înțelegerii lucrurilor. Un astfel de spirit rămâne doar în pridvorul lăcașului de sfințenie în care se află ascunsă taina iubirii, a marii iubiri între Dumnezeu și om, dintre creație și Creatorul ei.

THE SONG OF SONGS — LOVE, PURITY, BEAUTY, POETRY

Unique in its own way, the Song of Songs is one of the most remarkable creations of the sacred, inspired wisdom, as suggested already by the title, a superlative in Hebrew.

As a whole, this book is a poem of love between two young people. There is no introduction to the book.

The story starts abruptly, being, in fact from the beginning to the end a sung dialogue between two lovers, drifted apart one from another restlessly seeking each other, each of them describing the beauty and the charm of the other in a gentle manner.

The old Jewish tradition ascribed the book, without doubting this authorship, to King Solomon, the brilliant man, who embodied the human wisdom, beauty and brightness. The Holy Fathers were convinced, too, that together with the Proverbs and the Ecclesiastes, the Song of Songs belongs to King Solomon's creation.

The arising of Protestantism and of the historical-literary criticism brought about a change of opinion regarding the authenticity of the book. The Protestant critics considered the book to have been written in the post-exilic period (after the sixth century).

Even though the Orthodox Church believes that the arguments indicating King Solomon as the real author of this book are much more convincing than those invoked by the Protestants, who deny this authorship, it has never dogmatized this problem, considering that the most important issue is that of its inspiration.

Nevertheless, the book's origin is very old. Some of the archaic grammatical forms are specific for the period of only one kingdom of the Jewa (10th — 9th century B.C.), during the reign of king Solomon, a time when poetry experienced a remarkable development. It is also true that together with these old expressions, there are some newer ones, specific for the post-exilic period, making us presume that we are deailing with a process of transcription of the entire original text, until the end to the sixth century B.C. (the period after the exil).

A much more difficult issue regards the interpretation of the book's content.

The Great Jewish Synagogus constantly saw the Song of Songs as a literary allegory, brilliantly describing the Lord's love to Israel, the People He chose from all the other peoples, and which, in turn, responded with the same love.

The Christians recognized the same allegorical meaning of this hymn of singings, enhancing its frame by referring also to the relations between Jesus Christ and His Church.

Similar to the phenomenon to contesting the authenticity, the arising to Protestantism mean an abandonnement of the traditional framework of allegorical interpretation.

The disputing minds rallied more and more to the literary-historical system, which considered the Song of Songs as a profane writing, describing a purely human, unholy love: either that between King Solomon and one of his wives or the one between a shephered and a shepherdess.

Finally, there is, of course, a middle way, that of the typical interpretation, according to which the book is, indeed, describing the love between king Solomon and one of his wives, but at a higher level it would glorify the mistical union between Jehovah and Israel and in the Christian vision the love between Jesus Christ and His Church.

This last system, the typical one, has been imposing itself more and more, knowing that some historical, material, terrestrial realities could have been considered significant symbols for some supernatural realities.

Rev. Dr. A. M. ALLCHIN, Oxford

THOMAS RATTRAY: The Eucharist and Unity

By common consent the eighteenth century is not the best time for post-Reformation Anglican theology, especially not for the kind of theology which values the witness of the Fathers of East and West, and seeks for a renewal of unity in the spirit of the Church in the first millennium. The eighteenth century, the century of the *enlightenment, of aufklärung, le siecle des lumieres,* was throughout western Europe, Catholic and Protestant, a period swept by new movements of ideas. Perhaps the most attractive aspect of this time was the longing for freedom and toleration, after the twisted passions of mutual persecution and religious conflict which had marred the two previous centuries. Perhaps the least attractive aspect was its own intolerance and hatred of the tradition of historic Christianity, its contempt for the western middle ages and the centuries of the eastern Roman Empire. Everything which spoke of the Church's claim to embody a divine revelation was anathema.

That century has had a large part in forming what we have come to know as the modern world, not only in Europe and America, but to some extent, across our planet. It inaugurated a peroid which began in 1789 and came to an end at Christmas 1989, just two hundred years later. That is a period which now seems to be closed. We are living in a post-modern age whose characteristics are not yet clearly seen. We are however, conscious that there have been irreversible changes.

In this essay we shall be looking at a figure of the eighteenth century who is very definitely not a man of the enlightenment. Thomas Rattray stands for a wholly different tradition of enlightenment from that of Voltaire and Edward Gibbon. This tradition has its roots in the Johannine and Pauline writings of the New Testament and it develops and grows through the long centuries of the Church's history. Living in Calvinist Scotland Rattray is again a man who stands against the common assumptions of his society. He is a man of the Church and a man of the liturgy. His vision of the Christian faith is largely shaped by the witness of the Church, in East and West, during the first centuries of its existence. He is a seeker after unity and reconciliation between divided Christians, and thus may be seen as an unacknowledged precursor of the ecumenical movement of our day.

It was through that twentieth century movement of convergence and mutual recognition that I first came into contact with Metropolitan Antonie, now almost thirty years ago, in Oxford, a meeting for which I remain eternally grateful. It was through the insights and the introductions which he gave me then, that I was able, in 1969, to make a first and unforgettable visit to Romania. In the three weeks of my stay I came to know a little of Moldavia, Transylvania and Țara Românească, and to gain a first impression of the riches of the Romanian heritage.

I found in Romania, a land of meeting, the meeting of Latin West with Orthodox East, of the Slavonic north with the Greek south; a meeting of time and eternity, of heaven and earth. It was a discovery which allowed me to come back to my own native land and discover it afresh, recognising in Britain too, unacknowledged, riches and unrecognised complexity. Here is another place of meeting between different peoples and different languages. Our history too is not as simple as it seems.

Thomas Rattray, a man wholly Scottish by family background and upbringing, may stand as a sign of that complexity. We call him an Anglican, though there is nothing English about him. We do not have a name for those, who like his great seventeenth century predecessor as Bishop of Edinburgh, William Forbes (d. 1637), stand for a vision of reformed yet ecumenical Catholicity, a Catholicity of east and west which does not refuse the insights of the Reformation. Rattray, as we shall see, was a many sided man, a pastor and administrator as well as a scholar and a writer. Above all he was a man of prayer who sought, as his successor said, „to retrieve the primitive worship of Christianity".

He has left us, as his most characteristic work, an edition of the liturgy of St James, which in his intention was to be not only a work of scholarship, but an instrument for the renewal of the Church's worship. In his own time his work was a failure; his efforts have been almost wholly forgotten. Perhaps now, after two hundred and fifty years, we can see something prophetic in them, something prophetic for an age which has been released from the strait-jacket of enlightenment presuppositions and begins again to taste the freedom which the Spirit brought to the apostles at Pentecost, the freedom which has never ceased to work in the life and worship of the one, undivided Church of Christ.

I

What then is the nature of the work we are considering in this essay and who was its author? It is a work consisting of two parts, the first scientific and scholarly, the second pastoral and practical, reflecting the two sides of the character of its author, scholar and historian on the one hand, bishop and pastor on the other. The first half is entitled „The Ancient Liturgy of Church of Jerusalem being the Liturgy

of St James, freed from all later addition and interpolations of whatever kind, and restored to its original purity...". The second half is called „An Office for the Sacrifice of the Holy Eucharist, being the Ancient Liturgy of the Church of Jerusalem, to which proper rubrics are added for direction and some notes at the foot of the page..." The double character of the work could not be made clearer. It is at once a piece of historical research and of practical pastoral liturgy. The book was published in Edinburgh in 1744 one year after the death of its author.[1]

Thomas Rattray died in Edinburgh on May 12, Ascension Day in 1743. He was born in 1684 and as a young man inherited his family estates and became Laird of Craighall in Perthshire. His experience was not confined to Scotland. He worked with the English non-jurors in 1716—1718 in their correspondence with the Orthodox Patriarchs. It was Rattray who put their side of the correspondence into clear patristic Greek. It is not certain when he was ordained priest, though since he was celebrating the eucharist in the private chapel at Craighall in 1718, it must have been before that date. He became Bishop of Brechin in 1727, and Primus of the Episcopal Church in 1739. He was a man of considerable practical abilities, respected and trusted by his colleagues. He did much to re-establish a regular diocesan episcopate in Scotland, and played a major part in setting out the canons which regulated the Church's life during the difficult years of the eighteenth century. At the time of his death he was Bishop-elect of the diocese of Edinburgh.

Rattray made a profound impression on his contemporaries. In his funeral sermon, Robert Keith, who was to succeed him as Primus, said „he adorned the Church: the Church did not adorn him. He took the sacred character upon him, not for any selfish end, but purely to retrieve the primitive worship of Christianity; and *'Reverend'* truly he was on account of his Christian virtues, not for his office only... he was a great and good man, without any drawback. He had many qualifications, both natural and acquired; and, which adds lustre to them all, *'he knew it not'*. Knowledge did not puff him up".[2]

As we shall see, Rattray was a remarkable scholar, specially as a student of the history of Christian worship, and as an expert in the theology of the Greek Fathers in the first four centuries of the Church's life. In so far as he has been remembered at all it has been as a liturgist. But even a first acquaintance with his writing shows that he was not only a scholar, a man of deep and exact knowledge: he was also an original thinker, a man of penetrating reflection, who in his

1. W. Jardine Grisbrooke, **Anglican Liturgies of the Seventeenth and Eighteenth Centuries**, (1958), pp. 136—149 & 317—332. This book contains the text of Rattray's liturgy (pp. 317—332) and also an invaluable chapter of commentary on it which includes extensive quotations from Rattray's own comments on the text (pp. 136—149).

2. See Alexander Jolley, **The Christian Sacrifice in the Eucharist**, (1831) pp. 254—5.

views on the relation of scripture and tradition shows himself to have been two and a half centuries ahead of his time.

Rattray was an outstanding representative of the tradition of faith and life which is commonly called Anglican. The term is in many ways unsatisfactory. For one thing it is anachronistic and was not generally used before nineteenth century in the meaning that it commonly has today. For another thing, it is unnecessarily narrow, suggesting that there is something exclusively English to a tradition which developed not only in England but in significantly different ways in Scotland, Ireland and Wales as well. If we are to understand that tradition more constructively than is usual, we will need to scrutinise carefully the labels which we use to classify and describe the different parties in the post-Reformation controversies.

In a recent book on the practice and understanding of the eucharist in seventeenth century England, *Covenant of Grace Renewed: A Vision of the Eucharist in the Seventeenth Century*, Kenneth Stevenson, Bishop of Portsmout, examines the different schools of thought which flourished in the church at that time. He shows that our conventional ideas of what makes their differences are often unsatisfactory. There are underlying points of contact between them.

In his foreword to the book the present Bishop of Edinburgh, Richard Holloway, singles out three characteristics of the mingled tradition represented by these writers. First their approach is genuinely ecumenical, seeking to bring together into one, elements from traditions which have become opposed to one another. Secondly, it is characterised by „a synthesis of continuity and discontinuity... valid theological method is always a conversation between the past, the present and what we can discern of the future".[3] Thirdly, it is a tradition in which theology and prayer are always in an active interaction. All these characteristics we shall find in a marked degree in the work of Thomas Rattray.

How are we to evaluate the work of Rattray in the context of the ongoing tradition of eucharistic prayer and reflection as we find it in the episcopal churches of Britain and Ireland in the seventeenth and eighteenth centuries? These churches are all of them reformed, churches which separated from Rome in the sixteenth century and have all been deeply influenced by teaching of the continental reformers. But they are reformed in a particular way. They have maintained a strong sense of continuity as well as an awareness of discontinuity. They have carefully maintained the episcopal office as a structural link binding them to the church before the schisms of the sixteenth century. They have carefully maintained much of the liturgical tradition of the church as another vital link binding them to the historic sequence of the Christian centuries.

---

3. Kenneth Stevenson, **Covenant of Grace Renewed: A Vision of the Eucharist in the Seventeenth Century**, (1994) pp. x and xi.

At the heart of their reformed liturgical life, a life which owes much to the genius of Thomas Cranmer, the first Reformation Archbishop of Canterbury and the author of the Book of Common Prayer, there lies Cranmer's rite for Holy Communion. But here there is a strange unease, for as time goes by and the controversies of the sixteenth century begin to be seen in a larger perspective, above all as a deeper knowledge is acquired of the practice and theology of the eucharist in the earliest centuries, people become more and more dissatisfied with the shape of that highly idiosyncratic rite for celebrating the eucharist.

Cranmer devised a rite in which the central prayer of consecration, the canon or the anaphora as it is called in the traditions of east and west, is cut short immediately after the recitation of the Words of Institution. The idea of anamnesis and the idea of offering are little enough expressed and nothing is said explicitly about the action of the Holy Spirit.

If we look into W. Jardine Grisbrooke's work, *Anglican Liturgies of the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (the only book to deal seriously with Thomas Rattray to be published in our century), we shall find a whole series of attempts stretching from 1637 to 1764, to reform that eucharistic rite and to place at its centre a eucharistic anaphora, a prayer of consecration which will reflect more adequately the sacramental faith of the early Christian centuries. In that series of revisions, Grisbrooke gives a prominent place to the work of Rattray. „Of all the rites considered in this book, Rattray's is probably the most satisfactory, even as it is certainly the most scholarly".[4] I would add that of all the rites contained in that book, with the exception of the services of 1637 and 1764 which were publicly authorised in Scotland, Rattray's seems to me to have the greatest degree of authority and authenticity, on account both of the scientific judgement of its author and of his position as a trusted Bishop and Primus of the church.

But how it may be asked, can anyone ever have thought that such a rite could be commended to the congregations of the Episcopal Church in Scotland in the middle of the eighteenth century? As John Dowden remarked over a century ago, „it was too far removed in character from the service with which both priest and people were familiar to allow it any chance of being adopted in its own form by the church".[5]

At that time there was a variety of liturgical practice in the scattered congregations of the Episcopal Church. Some used the Scottish Prayer Book of 1637, some the English book of 1662. Others had been influenced by the practice of the overwhelming Presbyterian majority, and made little use of any set forms of liturgy. A eucharistic rite, as developed, as rich and as long, as that suggested by Rattray, would certainly have been difficult for them to assimilate.

---

4. Grisbrooke, p. 134.

5. John Dowden, **An Historical Account of the Scottish Communion Office**, (1884), p. 92.

When we turn to other comments, from the eighteenth century, we have a similar sense which is in no way surprising, that the service as it is presented by Rattray was not a practical proposition. In 1762 at the time when the liturgy authorised in 1764, a modest revision of the rite of 1637, was in active preparation, Bishop Alexander wrote „it would be rash if not ruinous, to furnish our enemies with so specious a handle as they would not fail to make of our offering to bring in St James' Liturgy at present." What is more surprising is the comment which immediately follows, „A proper time may come, which God grant may soon be!" Almost twenty years earlier, Bishop Dunbar of Aberdeen, in the autumn of 1743 had written to his brethren to commend the use of the Scots Communion Office. He added, „One more primitive and excellent which cost Dr Rattray much labour and which he has left in a fair manuscript may one day be published and received with universal approbation".[6] These, it may be said, are pious hopes indeed, but none the less they are hopes which were seriously expressed by people who knew the situation of their times.

II

It is not within the scope of this essay to assess the nature of those pious hopes and how real they may have been. The political events of 1745, the unsuccessful rising against the London government, by the exiled prince Charles Edward, and his final defeat in 1746, made the position of the Episcopal Church in Scotland even more difficult than it had been before. Indeed they faced some years of active persecution. Nonetheless Rattray's friends continued, in these very same years, to go ahead with the posthumous publication of his writings, though it is significant that they appeared in London and not in Edinburgh. As one becomes familiar with them it becomes clear that we are dealing, not with an impractical antiquarian cut off from the realities of his time, but with a remarkably independently minded man who in some ways is far ahead of his contemporaries.

To illustrate this assertion, I shall turn to the essay published posthumously in 1748 called „Of the Necessity of a Positive Revelation and that God herein also deals with us in a rational way..." In this essay Rattray is fighting against the almost overwhelming pressures of eighteenth century thinking towards deism, towards a generalised religion of benevolence of goodwill, which dispenses with any specific revelation of God's purposes, anchored in history. But on the other hand he is also fighting against any kind of fideist position which simply appeals to a blind act of faith; he is maintaining that God, in his dealings with his human creatures, deals with them in a way which acknowledges their rational capacities. He does this by arguing that the revelation of God must not only be attested by a written document, but that the document itself must be understood

6. Grisbrooke, p. 155.

and interpreted within a continuous and growing tradition of commentary and exposition.

„If this revelation be not only designed for the persons to whom it is immediately addressed, but for posterity and all succeding generatiors then it will be necessary... that the revelation itself be committed to writing, and handed down from age to age in an historical way, by a continual cloud of witnesses believing and practising on it, and attesting it by their writings in every age, as received from the former, upwards to the first age in which it was originally delivered". This written witness to the revelation itself demands responsible interpretation. „And here again we must have recourse to reason, and take the same rational means for understanding it, as we would do for understanding any other ancient laws or writings, which is by recourse to the customs, language and notions of the age in which it was written; which notions or customs must be either confirmed, corrected or confuted by it; and what is revealed must be delivered in such a language, and after such a manner, as was most intelligible to them to whom it was immediately addressed and who were to be the conveyors of it to posterity".[7] To understand scripture, we need not only to compare one text with another; interpreting scripture by scripture, though that is indeed necesary. We need all the help we can get from material taken from the history of the societies in which the scriptures were written.

In this way Rattray sees his enquiry into the practices and beliefs of the first Christian centuries, the period immediately after that of the New Testament writers, as providing a primary way of approach to the New Testament itself and to the problem of discerning its central message and purpose. In a way which is remarkable for a man of the first half of the eighteenth century, he sees the necessary interplay between scriptures and tradition and anticipates attitudes and procedures which are more characteristic of our century than his.

One can see the same mind at work in his very interesting discussion of the mystical and typological interpretation of the Old Testament. He is well aware that this method of approach to scripture does not commend itself to most of his contemporaries. He himself is conscious of its difficulties and dangers. And yet as he argues it is so firmly anchored in the New Testament as well as in the Apostolic Fathers that we cannot in the end set it aside.

He suggests that in the first centuries the gift of Christian *gnosis* may have been undestood primarily in this connection. He further suggests that the early theologians may have understood the discernment of spirits as necessary for this work of scriptural interpretation. He maintains that we need to take seriously such interpretations „as are not particular to any one Father, or accommodated to any singu-

7. Thomas Rattray, **Some Particular Instructions Concerning the Christian Covenant... and An Essay on the Nature of Man, as he is a Creature Endowed With Reason, and Thus Being Capable of Religion,** (1748), pp. 115—6.

lar notions of his not received by the Church, but those which run through the writings of most of them, and are agreeable to the interpretations preserved in the New Testament itself and to the design of the Christian dispensation...." For ourselves, he suggests that we should be both modest and cautious in the use of this method, „and not, by pretending to follow their example, in such dispadity of circumstances, give an unbounded scope to our fancy, which would render the scriptures useless, as a rule; if everyone should be allowed to put such mystical interpretations upon them as he pleased, and thereby wire-draw them to favour his own fanciful schemes, so bringing our holy religion into contempt and leading us into downright enthusiasm".[8]

Once again we see the skill with which he charts his middle path, leaving on the one side the powerful rationalistic tendencies of his time, which would have overthrown the whole typological interpretation of scripture, and on the other side avoiding the vagaries of human fantasy, the pitfalls of purely subjective and emotional interpretations.

In speaking of Rattray as a man who was very much ahead of his time, I am not of course denying that he was also a man marked by the intellectual and spiritual conflicts, and indeed the social and political problems of his own century. It is precisely because he is a man firmly rooted in his own world who carried in himself the apparently insoluble dilemmas of the Episcopal Communion of his day, that it is so remarkable and so impressive that he is also a man of the universal tradition of the Church, who can unite Jerusalem and Edinburgh, the fourth century and the eighteenth century in his own person.

Even as a liturgist he is a man of his own time. Like his contemporaries he certainly overestimated the nearness to the apostles of the texts which he re-established, and at the same time seriously underestimated the variety of liturgical forms which existed in the early Christian centuries. It is thus more than possible that he though the Liturgy of St James could carry a greater weight of authority than in fact it can. But when seen in the perspective of the time in which he lived, the achievement is none the less impressive and astounding. There is something about it which defies ones sense of what is possible. Can this work be the product of the mid-eighteenth century?

What becomes clear as we become familiar with his writing is that we have here a man who is using, in eighteenth century Edinburgh, the same basic theological method which had been used by Hooker and Andrewes in London a century and a half before. It is a method which constantly intertwines the appeal to scripture, tradition and rational discourse. As is the case with Lancelot Andrewes, at first sight Rattray may seem a man almost exclusively concerned with the past. But we find more and more that he is a man alive to the issues of his own day and anxious to make use of the scholarly resources

---

8. Ibid, pp. 146—7.

which his contemporaries provide him with. Above all he is a man who sees the final purpose of the Christian revelation as eminently practical; a matter of life and death, for „God does not reveal things to gratify our curiosity but in order to practice; as I think might be easily shown even in the doctrines of the Trinity in Unity and of the Incarnation; these are no further discovered to us than is necessary in order to the duties of Christianity".[9]

In the concluding part of this essay I should like to look at this eucharistic rite in more detail and consider one or two of its features which seem particularly important for us as Christians at the end of the twentieth century.

III

First, Rattray's vision of the sacrament is through and through eucharistic and doxological; it is a matter of praise and thanksgiving. Characteristically he refers to the eucharistic prayer as the „hymn of thanksgiving". In one of his sermons he explains to the congregation that the word eucharist simply means thanksgiving, „and accordingly, in all the ancient liturgies we have a long Act of Thanksgiving, in which the more signal instances of the goodness and mercy of God in the creation and preservation of the world, and especially in our redemption by Jesus Christ, are enumerated". He is vividly aware that the word *eucharistein* means not only to give thanks for but also to bless. So he invents the word, eucharistize to convey this transitive meaning of the verb. „As Christ's blessing or eucharistizing the loaves and fishes was by prayer, that the divine power might so multiply them as that they might be sufficient to feed several thousands; so here the blessing or eucharistizing the bread and cup imports likewise a prayer for the descent of the Holy Ghost upon them, to make them his spiritual body and blood".[10]

Secondly, his vision of the eucharist is trinitarian through and through. This means that he will stress the action of the Holy Spirit as completing and complementing the action of Christ, especially in the matter of consecration. As he notes in reference to a passage of Cyril of Jerusalem, „As to the words of institution, the primitive church always thought them necessary for the consecration of the eucharistic elements, though they did not think them sufficient alone without the prayer of invocation for the descent of the Holy Spirit upon them". Here we have a point where Cranmer's eucharistic rite is revealed at its most inadequate. After the collect for purity, recited at the beginning of the service, the Holy Spirit is never again mentioned except in the third article of the creed. But in Rattray's liturgy, or rather the Liturgy of Jerusalem, the Spirit-filled nature of the rite is powerfully articulated.

---

9. **Ibid**, pp. 109.
10. Grisbrooke, p. 141.

We see this in the invocation itself, „Send down thy Holy Spirit upon us, and upon these gifts which are here set before thee, that by his descent upon them, he may make this bread the holy body of thy Christ, and this cup the precious blood of thy Christ, that they may be to all who partake of them for the sanctification of soul and body, for the bringing forth the fruit of good works, for remission of sins, and for life everlasting". In the petitions for the church and for the church's ministers which follow prayer for the coming of the Spirit is immediately continued. „We offer to thee O Lord for thy holy, catholick and apostolick Church throughout the whole world; do thou now also plentifully furnish her with the rich gifts of thy holy Spirit", and for the church's bishops we pray, „endow them with wisdom and fill them up with the Holy Ghost, that they may rightly divide the word of thy truth".[11]

Thirdly, this sacrifice of praise and thanksgiving celebrated in the power of the Spirit through Jesus Christ, embraces the whole universe, the material world of space and time no less than the invisible world of the angelic spirits. In commenting on the liturgy he declares that we praise and thank God „as the creator and governor of the world, and the author of bread and all other fruits of the earth, for his making such plentiful provision of good things for the use of man; and for the signal instances of his providence, towards the Jewish nation in particular... and towards all mankind also in general, especially for their redemption by his own death...".[12]

So at the very beginning of the Hymn of Thanksgiving, we offer our praise and adoration to God „the maker of all creatures, visible and invisible, the treasure of all good things, the fountain of life and immortality, the God and governor of the universe, to whom the heaven and the heaven of heavens sing praise with all their hosts, the sun and moon and the whole choir of stars, the earth and sea and all things that are in them, the angels, archangels, thrones, dominions, principalities, authorities and tremendous powers".[13]

The work of God in creation is still, in this prayer, fully present alongside the work of God in redemption. A necessary ecological balance is maintained. The same is true in the intercessions which follow later. „Remember O Lord, to grant us temperate weather, moderate showers, pleasant dews and plenty of fruits of the earth; and to bless the whole circle of the year with thy goodness...".[14]

This cosmic inclusiveness of the prayer does not ignore the realities of suffering and death. Here is a forth point for our consideration. Rattray, in his notes to the rite, insists much on the prayer which we make for those who have died, and the prayer which the departed make for us. He insists that we are united with Christ in suffering and

11. **Ibid**, p.325.
12. **Ibid**, p. 141.
13. **Ibid**, p. 323.
14. **Ibid**, p. 327.

loss, no less than in praise and thanksgiving. Here again there were deficiencies in the rite of 1552 which made no mention of the departed, which needed to be made up. Commenting on a passage in St Cyril, Rattray writes, „And as for that expression in him, 'that God through their prayer and supplications would receive our petitions. 'he does not seem to have taken it from the liturgy but has added it only to show one great design of this commemoration, viz, that we may reap the benefit of their prayers and supplications for us; as he immediately after says that the dead are also greatly benefited by our prayers at the altar for them; and these two, viz their prayers for us and ours for them are undoubtedly the two great branches of the communion of saints".[15]

This prayer for the departed is eloquently expressed in the final prayer of intercession which the celebrant makes at the end of the anaphora. „Remember O Lord, the God of spirits and all flesh, those whom we have remembered from righteous Abel even unto this day: do thou give them rest in the region of the living, in the bosoms of our holy fathers Abraham, Isaac and Jacob, whence sorrow, grief and lamentation are banished away, where the light of thy countenance visits, and shines continually; and vouchsafe to bring them to thy heavenly kingdom. And dispose the end of our lives, in peace, that they may be Christian, well pleasing to thee, and free from sin; gathering us with thine elect":[16]

In another place he speaks about the closeness of union between Christ as the head of the body and all the members of the body, living and departed. „As Christ in transacting the new covenant stated himself as the head of his Church, so that by virtue of the strict union betwixt him and the members of his body, his sufferings are imputed to them, as if they had suffered in him, he having offered up this his mystical body in himself, their head; so the Church in offering to God the memorial of his sacrifice are in conformity to what he did in their name, to offer themselves likewise in union with him; which is what the apostle calls offering up our bodies as a living sacrifice, holy, acceptable unto God, and which he says is our reasonable service... and as by this strict union betwixt him, the head and us the members, his sufferings are imputed to us, so ours are also imputed to him, so as not so much to be reckoned our own sufferings as the sufferings of Christ in us, and we are said to fill up what is wanting of the afflictions of Christ in our flesh, for his body's sake which is the Church. And it is on condition of being thus partakers of his sufferings that we have a title to partake in his resurrection and glory".[17]

Let us first comment on the way in which in this passage Rattray ignores the ordinary rules of grammar by using the word „church" as

15. Thomas Rattray, **The Ancient Liturgy of the Church of Jerusalem,** (1744), pp. 51—2.

16. Gr'sbrooke, p. 328.

17. **Ibid**, p. 143.

if it were a plural noun „the church are ...“ he says, thus pointing to fact that in the eucharist the whole church, clergy and laity, act together in the offering of the sacrifice. Then let us notice how he sees Christ's union with his people as made known already here and now in this world, as a mystery which throws light on the darkness of human suffering and despair. As he bears our sufferings in himself, so we discover that our sufferings are also mysteriously his. As we are united in suffering so also we are united in glory. The eucharist, which is rooted in this world of pain flowers in its eschatalogical fullness, in the feast of the kingdom. Our bodies are raised in and with his risen body.

This consideration of our concorporeality with Christ leads us on to discover again, at a deeper level, the trinitarian nature of the eucharist, which we have already considered. Speaking of communion in the mystery of Christ's body and blood he says, „by this partaking of the sacrifice of Christ we have a title to all the benefits purchased by it ...; and by eating and drinking his body and blood we are made one body and one spirit with him (it being the Spirit of Christ descending upon and united to the bread and wine which makes them his body and blood), and thereby our bodies, as united to and nourished by his body, have a title to a glorious resurrection, being quickened by the Holy Spirit which thus dwelleth in us. And thus we have union and communion with the Father and the Son in the Holy Spirit (as the bond of this mystical unity) and with one another also, even all our fellow-members of Christ's mystical body, the holy catholic Church“.[18]

There is surely something remarkable and admirable in this careful and balanced restatement of the patristic understanding of the eucharist in its truly catholic dimensions, a vision which includes not only human kind but also the whole creation, and which lifts up creation itself into a participation in the life of the Trinity.

In making such a statement Rattray was, as we shall see, following in the footsteps of his seventeenth century predecessors, in particular of two outstanding bishop-theologians of that time, Lancelot Andrewes and Jeremy Taylor. But Rattray was making this affirmation in the midst of a century very different from theirs, making it in eighteenth century Edinburgh, the city of David Hume.

Here, at the western end of the old Christian world, at the heart of Calvinist Scotland, we have a bishop publishing a version of the liturgy of St James for the use of his people, justifying his work and giving it credibility by making use of the best historical scholarship available to him, and articulating its meaning from his knowledge of the teaching of the fathers of the early centuries. He is insisting on the Godward direction of the eucharist at the very moment when the newly united kingdom of Great Britain is beginning to develop its worldwide imperial pretentions and more and more turning its attention to military and commercial concerns. He is doing it at a time when

18. **Ibid.**

the whole tendency of intellectual life of his society is moving in a wholly different way.

Meanwhile, in the Romanian lands, in the same eighteenth century, at the other end of the old Christendom, the Church was bearing witness to that same fullness of faith, not as a heritage to be rediscovered, but as a heritage held in living and creative continuity with the church of the eastern Christian empire. Here the church suffered externally in many very evident ways. But the strength of its inner life is constantly revealed, not least, in the quality and character of its church buildings and their decoration.

One may think of the foundations linked with the name Constantin Brâncoveanu, particularly the monastery of Hurez, where a whole school of icon painters and builders was gathered who were to work in many parts of the Romanian lands maintaining the traditions of sacred art throughout the eighteenth century.

How original as well as how traditional their work could be, we can see in the frescoes at the convent of Surpatele, which depict the visit of the angels to Abraham and Sarah under the oaks of Mamre. Valeriu Anania (Metropolitan Bartholomew) ends his book on the monasteries and hermitages of Oltenia with a discussion of these frescoes. He points out how they show a remarkable conjunction of artistic genius and theological insight, particularly in the way in which the relationship of the three angels to one another varies from one scene to another, thus discreetly suggesting the *perichoresis* of the divine persons. These works, as the writer declares, tell us that God the Holy Trinity, one and indivisible, is present and active in history, in the eucharist and in eschatology. Here past present and future are drawn together into a moment of the intersection of the timeless with time, a moment of sacramental fullness and celebration. What the artists of Oltenia expressed in visual images, the preachers of London and Edinburgh sought to put into words.[19]

Rattray's way of stating this same mystery, as we have said, owes much to the teaching of Lancelot Andrewes and Jeremy Taylor. It may be worthwhile to look a little more at the work of these two predecessors of his since both have been the subject of major studies in recent years, which have underlined the ecumenical significance of their work.

On the subject of Lancelot Andrewes the outstanding book is that of Professor Nicholas Lossky of the University of Nanterre, Paris. His magisterial work on Andrewes theology marks a new stage in the relations between the Orthodox church and the churches of the Anglican communion. For the first time we have a major study of a great figure of the Anglican tradition from the hand of an Orthodox scholar.

We may take two particular points which Lossky makes in relation to Andrewes' teaching on the eucharist. First there is its combination of cosmic and personal aspects and then there is its way of bringing

19. Valeriu Anania, **The Heavens of the Olt**, (1990), pp. 310—322.

together past, present and future. On the first point he quotes at length from the conclusion to the Christmas sermon of 1623, which like the end of so many of Andrewes' sermons, consists of an invitation to share in the sacrament. The text on this occasion is Ephesians 1 : 10 „That in the dispensation of the fullness of times he might gather together into one all things, both which are in heaven and which are in earth, even in Christ".

Summarising Andrewes' teaching, Lossky writes, „Now the body of Christ is a reality in which one can patricipate in the eucharist, the heart of the Church. It is then in the eucharist that the fullness of times and seasons is at once brought in the gifts and received in the fullness of the gathering. The end of the sermon is without any doubt one of the most beautiful, extended treatments of the eucharist in the whole of Andrewes preaching. The poetic and symbolic nature of the language in no way hinders the theological precision of his thought and the latter in its turn takes nothing away from the contemplative quality of the whole".[20]

Lossky goes on to speak of the way in which the seventeen Christmas sermons of Andrewes centre on the understanding and assimilation of the doctrine of incarnation. „They all ... concentrate the attention on the dogma of the incarnation and especially on the intelligent and careful contemplation of the dogma of Chalcedon, not however, as an advanced exercise, so to speak, for the intellect, but with a quite concrete purpose: union with the person of Christ, offered through participation in the sacrament of the eucharist".[21]

In the conclusion of his book Lossky speaks above all of the anamnesis in the sacrament, „It is essentially in the sacrament of the eucharist that the Church lives the whole economy of salvation in the present. The eucharist is, in fact, memorial or anamnesis *par excellence* in the sense that it makes the person of Christ really present and participable. This rememberance of the Chunch, which is not a simple remembering of events that have taken place, but which actualises and makes simultaneous, in a recapitulation of time, what is past and what is to come, is of the utmost importance for Andrewes ... All, in the end, converges on the eucharist, which is the highest form of union with God here below, since it is physical and spiritual communion with Christ the Godman".[22] Lossky underlines the extent to which Andrewes'approach to the question anticipates the discussion which has gone on in the last generation in the Faith and Order department of the World Council of Churches, a discussion in which he himself has taken an active part. Here, as in other contexts, he insists on the pre-

20. Nicholas Lossky, **Lancelot Andrewes The Preacher: The Origins of the Mystical Theology of the Church of England,** (1991), p. 96. On Lancelot Andrewes also see my article „Lancelot Andrewes: The Fathers Our Contemporaries" in **Persoană şi comuniune, Prinos de cinstire,** (Ed. Ioan I. Ică Jr.). Sibiu, 1993, pp. 166—182.
21. **Ibid,** p. 97.
22. **Ibid,** pp. 340—1.

sent significance of Andrewes as a theologian who can open the way toward unity for us today.

In the case of Jeremy Taylor the parallels with Thomas Rattray are closer and more evident. In the course of the commonwealth period when the use of the Book of Common Prayer was forbidden by law in England as well as in Scotland, Taylor, like some other writers, produced his own volume of services for those of the clergy who might wish to make use of them. The book of course had no legal authority, but it had a certain moral authority on account of Taylor's liturgical scholarship. More perhaps than any of the other Anglican theologians of his time, he is influenced by the teaching of the Greek Fathers. It is clear that the rite for the eucharist included in this book owes much to the Liturgy of St James though it does not in any way try to follow its whole outline as Rattray does.

Taylor too takes in the cosmic as well as the ecclesial dimension of the sacrament. H. Boone Porter, the distinguished American liturgical scholar, in the standard work on Taylor as a liturgist, sums it up in this way. For Taylor the eucharist is „not only a sacrament of the unity of the church but an instrument for the ultimate unity to which all mankind is called in Christ... Taylor has a vision of worship as the glorification of God for all his works in creation, redemption and the glory that is to come, and as involving his blessing on every good aspect of human existence. At the centre of this worship is the „table of blessing" where the promises of the Lord Christ, the head of the Church and first born from the dead, bind heaven and earth together in the re-presentation of the one prevailing sacrifice". Boone Porter sees this vision of the liturgy as „an effective sign of peace for the whole human family", a vision offered to Christians of every tradition.[23]

More recently a study of Taylor's eucharistic theology has been published, which discusses its ecumenical significance with particular insistence. The author, H.R. McAdoo, formerly Archbishop of Dublin, was the first Anglican co-chairman of the Anglican-Roman Catholic International Commission. As a theologian, McAdoo is a leading authority on seventeenth century Anglican thought and in this work, *The Eucharistic Theology of Jeremy Taylor Today*, he discusses in detail the elements in Taylor's theology which prove relevant to our twentieth century theological discussion. He refers, not only to the Arcic Report, but also to the Faith and Order Document prodused at Lima.[24]

One of the primary themes of his work is the importance for Jeremy Taylor of the action of the Holy Spirit in the eucharist. Here the agreed statement of the Anglican Orthodox Commission, made in

---

23. H. Boone Porter, **Jeremy Taylor, Liturgist**, (1979), pp. 160—1. See pp. 71—82 for a detailed discussion of Taylor's eucharistic rite and the influence of the Liturgy of St James on it.

24. H.R. McAdoo, **The Eucharistic Theology of Jeremy Taylor Today**, (1988).

Moscow in 1976, is also relevant. „The unity of the members of the Church is renewed by the Spirit in the eucharistic act. The Spirit comes not only upon the elements, but upon the community. The *epiclesis* is a double invocation: by the invocation of the Spirit the members of Christ are fed with his body and blood, so that they may grow in holiness and may be strong to manifest Christ to the world, and do his work in the power of the Spirit... The Church is that community which lives by continually invoking the Holy Spirit.

IV

Thomas Rattray was not only propounding a certain view of the eucharist, he was proposing the adoption of a certain eucharistic rite. That particular proposal was, as we have seen, unsuccessful and has been almost entirely forgotten. How far the Liturgy of St James was celebrated in eighteenth century Scotland we do no know. It is very difficult to imagine that it could have been celebrated in public. But copies of the rite survive which were evidently intended for use and so it seems possible, that at least in private chapels, as at Craighall, the home of the Rattray family and perhaps in secret meetings of small groups of persecuted Episcopalians, the rite was performed. Then for two centuries there was silence.

Only during the last few years has interest begun to grow, Rattray's version of the Liturgy of St James has been used a number of times in recent years in a parish church in Edinburgh with the full approval of the church authorities. At Pentecost 1994, on the two hundred and fiftieth anniversary of its publication, it was used at a solemn celebration at St Mary's Cathedral in Edinburgh in the presence of the Bishop. Since then the liturgy has also been celebrated in England, once on a very public occasion in the Cathedral at Winchester.

As far as the vast majority of Anglicans are concerned, to celebrate an eastern style eucharistic liturgy is something without precedent. But it is not now something altogether without parallels. In the last generation the influence of Eastern Orthodox spirituality and prayer in the western Christian world and particularly in the churches of the Anglican Communion has grown quietly but steadily. The use of the Jesus prayer and the veneration of icons are two practices from eastern Christendom which have established themselves amongst Anglicans during this period, and have spread widely. They have given us new ways of growing into the fullness of Christ, new ways of bringing together East and West within our own experience.

One of the most influential of the bishops of the Church of England at the present time, Bishop Simon Barrington Ward of Coventry, has written and spoken powerfully about the use and meaning of the Jesus prayer. There are now icon painters to be found in the Anglican churches who have studied iconography with Orthodox teachers and who work according to the spirit and method of Orthodox tradition. The celebration of a eucharistic liturgy of an eastern pattern could also

I believe corporately deepen and strengthen our hold on the mystery of Christ in its richness and multiplicity.

Whether such actions would commend themselves to members of the Orthodox church is something for the Orthodox to say. What is strange from the Anglican point of view in the propsal to use the rite of Bishop Thomas Rattray is that it does not in the end entail us going outsider our own tradition; rather it involves us in reclaiming something which is already in principle our own. If we are uniting ourselves with the fourth century in Palestine, we are doing so by way of the eighteenth century in Edinburgh. We go down the Royal Mile, the old high street of the city, and find ourselves in Jerusalem.

Thomas Rattray, as we discover him in this liturgy, proves tobeone of those rare people who have united in themselves the separated traditions of the Christian world. Already in his own person he has anticipated the union of the Churches; a bishop of a western church, a church which has passed through the experience of the Reformation, the setter forth of an eastern eucharistic rite, a rite which embodies the faith of the earliest centuries of Christian life. We do well to recognise in this rite, the work of a man whose life was set towards reconciliation and peace, a man of the church who was also a man of the eucharist, who knew with his whole being that in this mystery through the gift of the Spirit, we are called to share in the body of Christ, and in Christ to go forward into the life of God, entering ever more deeply into the kingdom of the Father, the Son and of the Holy Spirit.

THOMAS RATTRAY: EUHARISTIE ŞI UNITATE

Figură a secolului al XVIII-lea, Thomas Rattray, fără a fi un om al secolului luminilor, a fost un om al Bisericii şi al liturghiei, un căutător al unităţii şi reconcilierii între creştinii divizaţi, afirmându-se ca un precursor al mişcării ecumenice actuale.

Rattray a fost un cărturar remarcabil, expert în teologia Părinţilor greci din primele patru secole ale Bisericii. Munca sa în contextul tradiţiei rugăciunii euharistice se reflectă în reforma Bisericilor britanice şi irlandeze ale secolelor XVII şi XVIII. Însă reforma lor este una particulară şi păstrează un puternic sens al continuităţii.

Rattray luptă împotriva presiunilor sec. al XVIII-lea, produse de tendinţele deiste şi împotriva oricărei poziţii care apelează doar la acte oarbe de credinţă.

În domeniul studiilor scripturistice cercetează practicile şi credinţele din primele secole creştine, urmărind necesara relaţie dintre *Noul Testament* şi *Tradiţie*, anticipând atitudinile şi procedurile caracteristice secolului nostru.

Viziunea lui Rattray asupra tainei este în totalitate euharistică şi doxologică. La rândul ei, viziunea euharistică este complet trinitară.

Jertfa rugăciunii şi mulţumirii este celebrată în puterea Sfântului Duh. Natura trinitară a euharistiei va fi descoperită la un nivel mai profund în concorporabilitatea noastră cu Hristos.

Thomas Rattray anticipează în propria persoană unitatea Bisericii: episcop al Bisericii Apusene, o Biserică ce a trecut prin experienţa Reformei, cu un rit care întrupează credinţa primelor secole ale vieţii creştine. Putem recunoaşte în acest rit munca unui om a cărui viaţă a fost orientată spre reconciliere şi pace, un om al Bisericii şi al euharistiei. *(D.H.)*

Arhid. Drd. DUMITRU VISARION BĂLȚAT, Sibiu

MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ ȘI ENCICLICA MITROPOLITULUI MARCU EUGENICUL AL EFESULUI ȘI IMPORTANȚA LOR DOGMATICO-SIMBOLICĂ

I. INTRODUCERE

În zbuciumata istorie a relațiilor politice și teologice dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, în Evul Mediu se disting reliefându-se cu claritate trei momente de referință, dominate de trei personalități de excepție care au concentrat în activitatea și opera lor trei faze distincte până, și după „sfâșierea" Trupului lui Hristos, Omul-Dumnezeu, cunoscută în istorie sub numele de „Marea schismă", momentul Fotie (secolul IX), Mihail Cerularie (secolul XI) și în fine momentul Marcu Eugenicul (secolul XV).

Luarea de poziții ferme din partea Bisericii Ortodoxe față de nenumăratele inovații occidentale, în aceste momente cheie în care au apărut cele trei mari personalități, o reprezintă câteva texte epistolare ale acestora, texte având un caracter de enciclică panortodoxă, texte receptate de Biserica Ortodoxă în tezaurul monumentelor sale dogmaticosimbolice reprezentative.

E vorba de Enciclica către patriarhii răsăriteni a patriarhului Fotie din anul 367, de cele două epistole ale patriarhului Mihail Cerularie către patriarhul Petru al Antiohiei și de Enciclica către toți ortodocșii de pretutindeni, alături de Mărturisirea de credință a mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului, alcătuite în urma sinodului unionist de la Ferrara — Florența (1438—1439) sinod la care a participat activ și acesta.[1]

În această prezentare ne vom ocupa doar de textele legate de personalitatea lui Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului, ca și de interesanta problemă a sinodului unionist de la Ferrara — Florența, prezentând pe larg problema împrejurărilor în care au fost compuse aceste lucrări, a autorului precum și însemnătatea lor dogmatică simbolică pentru ortodoxia zilelor noastre.

---

1 I. Karmiris, **Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale**, Atena, 1960, vol. I p. 316—331.

I. ÎMPREJURĂRI ISTORICE

Fără îndoială că pentru orice cercetător al trecutului Bisericii creştine în general şi al celei Ortodoxe în special, secolul al XV-lea a fost unul dintre cele mai zbuciumate secole pe care le-a trăit Ortodoxia.

Datorită expansiunii colosului turcesc în Orient, Imperiul bizantin, nemaiputându-i face faţă cu propria sa armată, încerca să realizeze acum alianţe cu Apusul crezând că prin acestea va putea primi ajutoare şi întăriri în faţa primejdiei iminente reprezentată de imperiul semilunei.[2]

Şi nu de puţine ori, în această perioadă, problema care se punea cu stringenţă, şi care în acelaşi timp constituia terenul pe care se duceau aceste tratative dintre Bizanţ şi Apus, a fost cea a unirii Bisericilor, în vederea obţinerii ajutoarelor pentru menţinerea independenţei şi aşa, destul de relative, a ceea ce rămăsese din imperiul de odinioară al Sf. Constantin.

După încercările lipsite de succes ale aşa-ziselor concilii „unioniste" din Lyon (1274) şi Constanţa (1414) care pretindeau a realiza „unirea ortodocşilor prin supunere" şi care în acelaşi timp urmăreau accentuarea pretenţiilor pontificelui roman faţă de Răsăritul ortodox, situaţia deosebit de critică în care se afla imperiul Bizantin şi deodată cu el şi Biserica Ortodoxă l-a determinat şi pe împăratul Ioan VIII Paleologul (1425—1448), în calitate de conducător al imperiului dar şi ca şef suprem al Bisericii, să meargă la Florenţa pentru a încheia o astfel de unire cu Biserica latină, chiar cu riscul sacrificării credinţei celei drepte.

Cu toate că Bizanţul încetase de mult să mai fie o putere politică, cu o armată organizată şi bine dotată, cu o administraţie perfectă şi cu atribuţii bine definite, el a rămas să reprezinte în schimb o mare forţă culturală, în care ideile filozofice se împleteau armonios cu concepţiile de viaţă ale bizantinilor, în care dogmele credinţei celei adevărate se fructificau în adevărate tezaure şi monumente de trăire şi simţire creştină.

În asemenea condiţii în Bizanţ se încrucişau tot mai pregnant două curente: unul naţionalist bizantin, care nu dorea să facă nici un compromis în faţa tentaţiilor orientate spre Roma şi altul latinist cu tendinţe unioniste şi care dorea o cât mai grabnică înţelegere cu Apusul Catolic, ba chiar o unire cu Biserica Romană în vederea obţinerii ajutorului scontat împotriva expansiunii turceşti.

Din antagonismul celor două curente, care vor produce mult rău atât Bisericii cât şi imperiului, vor rezulta neplăceri mai ales pentru aceasta din urmă care-l vor duce repede până la completa sa prăbuşire.

Începând cu anul 1431, tratativele în vederea realizării unirii Bisericilor erau în plină ascensiune. Din cauza diferendumului dintre papa Eugeniu IV (1431—1447), un înfocat susţinător al unirii, şi sinodalii în-

2 Leb, V., Drd., **Mitropolitul Marcu Eugenicul al Efesului apărător al Ortodoxiei în Conciliul de la Ferrara — Florenţa (1438—1439)**, G.B. 5—6/1979, p. 535.

truniţi în conciliul de la Basel, şi care doreau o reformă radicală a Bisericii şi a papalităţii „in capite et in membris" dezbaterile s-au tot tergiversat fără nici un rezultat.

În urma înţelegerii dintre papă şi împăratul bizantin, problema unirii Bisericilor urma să fie studiată la un sinod ecumenic ce avea să aibă loc în Apus iar pontificele roman îşi lua angajamentul de a suporta toate cheltuielile de transport şi de întreţinere a grecilor.[3]

Întrucât se convocase chiar atunci conciliul de la Basel, grecii urmau să vină acolo. Papa însă a socotit că este de maximă importanţă ca sinodul să fie mutat pe teritoriul italian pentru a se putea realiza cele propuse în legătură cu unirea, astfel că a mutat sinodul în Ferrara unde urma să sosească şi delegaţia bizantină în frunte cu împăratul Ioan VIII Paleologul.

Sinodul unionist s-a deschis în oraşul Ferrara la 8 ianuarie 1430 de către papa Eugeniu IV, deşi bizantinii erau încă pe drum iar dintre occidentali doar vreo 70 de cardinali veniseră de la Basel cu toate că papa prin bula „Exposcit debitum" [4] ameninţase cu excomunicarea pe episcopii recalcitranţi.

La 7 februarie delegaţia ortodoxă reprezentând aproximativ 700 de persoane în frunte cu patriarhul Iosif II şi împăratul Ioan VIII, soseşte la Veneţia.

A doua zi săvârşeşte o liturghie în catedrala San Marco pe care latinii o apreciază „parcă raiul însuşi s-a coborât în biserica lor... n-am cunoscut până acum slujbele lor religioase, după zvonurile ce ne-au ajuns, noi îi credeam barbari dar acum, când îi vedem, nu ne îndoim că ei sunt primii născuţi ai Bisericii şi că Duhul Sfânt vorbeşte prin dânşii".[5]

Impresia primă era deci cât se poate de favorabilă deşi latinii se mai întrebau: ce oferă grecii? O sărăcie, o credinţă pietrificată şi un imperiu redus la nimic dar cât se poate de mândru?

Delegaţia ortodoxă cuprindea pe lângă împăratul Ioan VIII Paleologul şi Patriarhul ecumenic Iosif II o serie de mitropoliţi şi teologi între care: Isidor al Kievului, Damian al Moldovei, Marcu Eugenicul al Efesului, Visarion al Niceei, Dorotei al Mitilenei, reprezentanţi ai curţii bizantine: Gheorghe Scholarul, Ghemistos Plethon, Silvestru Siropulos, de la care ne-a rămas şi o istorie în greceşte a lucrărilor sinodului, publicată apoi la Haga în 1660 sub titlul „Vera historia unionis non verae" (Istoria adevărată a unei uniri neadevărate) şi alţii.

Comisia greacă de discuţii deşi compusă din teologi remarcabili de vocaţie, era socotită de latini „fără formaţie filozofică şi teologică înaltă" şi cuprindea pe Marcu Eugenicul, Visarion al Niceei şi Silvestru Siropulos, în timp ce cea latină socotită „erudită cu teologi de vază şi oratori" cuprindea pe Cesarini, Andrei de Rodos şi Ioan Torquemada.[6]

---

3. **Istoria Bisericească Universală**, Manual pentru Institutele Teologice, Bucureşti, 1958 p. 128, vol. II.

4 Gill I., **Le Concile de Florence**, Desclée, 1964, p. 94.

5 Negulescu P. P. **Filozofia Renaşterii I**, Buc., 1945, p. 226 apud M. Sesan, **Unirea florentină şi papalitatea**, M.A. nr. 7—8/1961, p. 406.

6 Sesan M., art. cit., p. 406.

Din comisia greacă s-a remarcat personalitatea de excepţie a mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului care prin poziţia sa fermă antilatină şi antiunionistă a apărat cu înverşunare credinţa ortodoxă a veacurilor ecumenice, fiind pe drept cuvânt socotit de către istorici drept cel mai de seamă dintre ierarhii participanţi la lucrările conciliului unionist de la Ferrara — Florenţa.

II. VIAŢA ŞI ACTIVITATEA LUI MARCU EUGENICUL — MITROPOLITUL EFESULUI —

Născut în anul 1391 sau 1392,[7] în capitala Imperiului Bizantin, Constantinopol, Marcu Eugenicul va primi ca nume de botez pe acela de Manuil.

Se trăgea dintr-o familie de trapezuntini înstărită, tatăl său, diaconul George Eugenicul, îndeplinind pe lângă alte funcţii în cadrul Patriarhiei şi pe cea de sachelar la Sf. Sofia şi dascăl al şcolii patriarhale.

Va urma apoi cursurile şcolii primare sub directa supraveghere a tatălui său dimpreună cu fratele său Ioan.

Rămas orfan la vârsta de 13 ani, Manuil îşi continuă studiile de filozofie şi retorică la Constantinopol având ca profesori pe vestiţii Ioan Cartasmenos şi pe George Ghemistos supranumit şi Plethon, precum şi pe Makarios Makres de la care îşi va însuşi o bogată formaţie culturală şi un larg univers enciclopedist.[8]

Dotat cu o inteligenţă sclipitoare, va deschide încă de tânăr o şcoală în capitală şi va strânge în jurul său numeroşi ucenici, între aceştia amintim pe Teodor Agallianos şi Gheorghios Scholarios, care au lăsat un nume mare în istorie.

Pe vremea când era încă învăţător, Manuil purta numele de „ritor" având sarcina de a explica Sf. Scriptură în catedrala patriarhală.

Datorită talentului său literar ajunge cunoscut în toată capitala imperiului, cu ocazia întocmirii unui canon în cinstea patriarhului Eutimie al Constantinopolului la moartea acestuia, canon în care se numeşte pe sine „notários ton ritóron".

Fiind în acelaşi timp o fire ascetică, înclinată spre rugăciune şi viaţă contemplativă, se va retrage din lumea agitată a capitalei bizantine în insula Antigona unde va fi călugărit sub numele de Marcu, fiind iniţiat în cele duhovniceşti de un monah cu numele Simeon.[9]

Dar aici nu va rămâne mult timp din cauza incursiunilor turceşti, ci va fi nevoit împreună cu dascălul şi duhovnicul său să se retragă din insulă şi să se stabilească la mânăstirea Sfântului Gheorghe din Mangane, ctitoria împăratului Constantin IX Monomahul (1042—1050).

Retras aici va scrie unele din lucrările sale, mai ales câteva răspunsuri la întrebările puse de împăratul Ioan VIII Paleologul ceea ce ne

---

7 L. Petit, **Marc Eugenicos**, art. în **„Dictionnaire de Theologie Catholique"** t. IX, Paris, 1927 col. 1968.

8 Hans Georg Beek, **Kirche und Theologische literatur im Byzantinischen Reich?** München, 1959, p. 755.

9 L. Petit, art. cit., col. 1969.

face să credem că el se bucura de o mare trecere și cunoaștere la curtea bizantină de atunci.

De la mânăstirea Sf. Gheorghe din Mangane, Marcu va participa intens la disputele care aveau loc în capitala imperiului ca și la întrunirile privitoare la convorbirile dintre Roma, Constantinopol și Basel, care au dus apoi la convocarea sinodului florentin.[10]

În anul 1407 în urma morții arhiepiscopului Iosif al Efesului, impus în ochii tuturor prin calitățile deosebite de teolog profund și monah cu o bogată experiență duhovnicească, Marcu a fost ales arhiepiscop al Efesului, fără însă a-și părăsi mânăstirea de metanie.

În această calitate va participa la Sinodul de la Ferrara — Florența, făcând parte din delegația ortodoxă și unde se va dovedi un vajnic apărător al credinței ortodoxe, luptând din răsputeri împotriva încercărilor latinizante ale simpatizanților Romei.

El a fost deosebit de activ în timpul lucrărilor sinodului și a respins cu tărie toate argumentele latinilor arătând adevăratul sens și înțeles al textelor scripturistice și patristice, citate de apuseni în sprijinul doctrinei lor.

În fața atacurilor occidentalilor, Marcu cere ca să fie citite hotărârile sinoadelor ecumenice și ale sfinților părinți, care interziceau orice schimbare sau adăugire în simbolul de credință.

Punctele de pe ordinea de zi a sinodului au fost stabilite de latini fiind în număr de patru:

1. Purcederea Sfântului Duh;
2. Întrebuințarea pâinii nedospite (azimei) la Euharistie;
3. Purgatoriul;
4. Primatul papei în Biserică.[11]

Primele discuții care au avut loc s-au ținut neoficial despre purgatoriu, deoarece Marcu Eugenicul răspunde cardinalului Cesarini că asupra primului articol privitor la purcederea Sf. Duh, le-a fost interzis absolut de a angaja vreo discuție, iar cu privire la celelalte trei să se ceară împăratului permisiunea de a le trata.

Împăratul nu i-a autorizat pe sinodalii greci să vorbească decât despre purgatoriu și primatul papal, cu toate că mai târziu discuțiile sinodalilor vor aluneca și se vor ocupa mai mult de prima problemă.

Torquemada a prezentat poziția latinilor cu privire la doctrina purgatoriului, fiind contracarat de către Visarion al Niceei și de către Marcu Eugenicul.

Răspunsul acestuia la documentul latin prezentat de către Torquemada se împarte în două părți: o expunere mai detaliată cu privire la credința Bisericii Ortodoxe în vederea satisfacerii întrebărilor interlocutorilor și o replică la argumentele avansate de către Torquemada în răspunsul către Visarion al Niceei.

---

10 Idem, ibidem, col. 1969.

11 Ilie Beleuță, **Notiță biografică despre Marcu Eugenicul mitrop. Efesului apărător al Ortodoxiei**, în Revista Teologică, nr. 4/32.

Biserica greacă, declară Marcu Eugenicul, învaţă că nici dreptul nici păcătosul nu vor ajunge la statul final al fericirii sau al chinului înainte de judecata finală, în intervalul dintre cele două judecăţi, ei vor petrece în locurile care le-au fost asigurate; drepţii cu îngerii aproape de Dumnezeu, sau în paradisul părăsit de către Adam sau încă în bisericile noastre unde ei ascultă rugăciunile noastre şi fac minuni prin intermediul moaştelor, ei se bucură de vederea sfinţeniei lui Dumnezeu şi de lumina care emană din El mai perfect decât pe pământ.

Cât despre păcătoşi, apăsaţi de tristeţe, sunt aruncaţi în infern, în întuneric, obscuritate şi umbra morţii dar nu încă în foc.[12]

Aceasta este de fapt învăţătura părinţilor greci Atanasie, Grigorie de Nazianz şi a lui Ioan Gură de Aur, citaţi abundent de către Marcu.

O altă problemă care s-a dezbătut în cadrul discuţiilor a fost cea referitoare la adaosul făcut de latini în simbolul credinţei (filioque).

După intervenţia lui Andrei de Rodos, care în numele latinilor, îl felicită pe papă, pe împărat şi pe patriarh pentru opera începută şi dădu dorinţe pentru reuşita ei, Marcu Eugenicul luă cuvântul în legătură cu adăugirea făcută la simbol.

După ce arată dragostea şi spiritul irenic care trebuie să stea la baza discuţiilor şi să inspire ambele părţi el declară „noi vom vorbi despre adaosul făcut simbolului" şi anume că n-a fost deloc legitim şi nu va trebui să fie făcut pentru că aceasta a fost raţiunea primordială a schismei.

Hristos a lăsat pacea sa Bisericii sale, dar cu condiţia ca ucenicii săi să observe dragostea între ei.

Biserica Romană a pierdut odinioară această dragoste, învăţând o doctrină pe care n-o justifică nici Evangheliile, nici sinoadele părinţilor, dar iată că dorind să restabilească pacea în dragoste, ea a luat iniţiativa invitând Biserica noastră la aceasta.

Singurul mijloc de a birui o boală este de a se descoperi cauza pentru a putea apoi să fie eliminată. Va fi bine deci de a reveni în timpul unităţii şi de a se uni cu părinţii care făcuseră gloria sinoadelor.

Trebuie deci pentru aceasta să se citească definiţiile sinoadelor, pentru a arăta că noi suntem de acord cu părinţii şi că noi îi urmăm în duh ca şi în literă, noi vom putea beneficia atunci de rugăciunile lor pentru a arăta că aceia ne ajută să imităm formulele noastre cu ale lor, ca pe cea mai solidă temelie.[13]

Prin urmare sinodul actual nu va avea succes deplin decât cu condiţia unui acord unanim cu definiţiile tuturor sinoadelor ecumenice precedente".

Cu toate acestea s-a bătut pasul pe loc neajungându-se la nici un rezultat. Citând din Sf. Părinţi, Marcu conchide adresându-se latinilor astfel: „voi vedeţi aşadar că supunându-ne poruncilor Sf. Părinţi şi hotărârilor sinoadelor ecumenice, noi nu putem recunoaşte adaosul vostru nici ca just, nici ca legitim".[14]

12 Gill I., op. cit., p. 116.
13 Ilie Beleuţă, art. cit., p. 20—22.
14 Idem, ibidem, p. 21.

La 3 ianuarie 1439 papa Eugeniu IV prin bula „Decet oecumenici concilii" mută sinodul la Florența din cauza unei epidemii de ciumă și datorită stării sănătății celor de față.[15]

La 2 martie 1439 cu ocazia ședinței a 18-a s-a început marea discuție privitoare la purcederea Sf. Duh, dispută continuată în alte cinci ședințe, în urma luărilor de poziție dintre Ioan de Montenigro și Marcu Eugenicul.

Acesta din urmă expune clar textele scripturistice și patristice cu privire la purcederea Sf. Duh numai de la Tatăl, arătând că există o singură cauză (aítia) în Sf. Treime și nu două cum învață latinii, făcându-l și pe Fiul cauză a purcederii Sf. Duh. La fel arată deosebirile dintre prepoziția „dia" și prepoziția „ek" și confuziile la care dau naștere folosite una în locul celeilalte, lucru arătat pe deplin și în Mărturisirea de credință compusă de el.

Din cauza disputelor aprige se formează două comisii de discuții, dar în urma evenimentelor și poziției sale antilatine vehemente, Marcu Eugenicul va fi suspendat de către împărat de la dreptul de cuvânt și de vot.

După alte patru săptămâni de discuții grecii au căzut de acord și în privința celorlalte puncte privind doctrina despre purgatoriu, azimă și primatul papal.

La 5 iulie 1439 are loc semnarea actului de unire de către 155 de latini și 33 de greci, unii forțați de împărat. De pe actul de unire lipsea însă semnătura lui Marcu Eugenicul, motiv de a-l face pe papa să declare „Așadar n-am realizat nimic" (epoiysamen loipón oudén).[16]

Chemat în fața papei, Marcu apără cu demnitate poziția adoptată contra unirii „sinoadele nu osândesc decât pe aceia care se opun Bisericii și se îndărătnicesc într-o opinie oarecare, ce-i este contrară".

În ce mă privește pe mine eu nu propovăduiesc nici un fel de opinie personală, eu nu introduc nimic nou în Biserică și nu apăr nici o eroare, ci păstrez doctrina pe care Biserica a primit-o cu statornicie și pe care ea o păzește și în timpul de față.

Însăși Biserica romană a păzit această învățătură în conformitate cu cea a Răsăritului până în momentul dezbinării.

Această învățătură ca și altădată a fost totdeauna aprobată de voi, ce e mai mult, adeseori ați lăudat-o în acest sinod. Și cine va putea să o condamne? Dacă eu apăr cu toată tăria această învățătură și dacă eu nu vreau să renunț la ea, cine va îndrăzni să mă condamne ca eretic?

Trebuie ca însăși dogma pe care o mărturisesc să fie condamnată mai înainte de toate. Dar dogma e recunoscută sfântă și dreaptă de către toată lumea, pentru ce aș fi eu demn de osândă?[17]

Cu toate acestea, faptul că Marcu Eugenicul n-a fost excomunicat de papă cu toată poziția lui antilatină și antipapală, denotă justețea cauzei ierarhului ortodox.

---

15 Sesan M., **Unirea florentină ...**, p. 407, Gill, op. cit., p. 164.
16 Gill I, op. cit., p. 167.
17 Ilie Beleuță, art. cit., p. 21.

A doua zi, 6 iulie 1439 unirea a fost proclamată în mod solemn în catedrala din oraș, de către cardinalul Cesarini și mitropolitul Visarion al Niceei.

Decretul de unire intitulat „Laetentur Caeli“ [18] făcea cunoscut lumii creștine triumful papei care a reușit să obțină recunoașterea ca „păstor suprem“ al Bisericii din partea grecilor.

„Cerul și pământul saltă și se bucură căci peretele din mijloc, despărțitor între Biserica Orientală și cea Occidentală s-a stricat și pacea și înțelegerea s-a redat și Hristos piatra cea din capul unghiului i-a adunat pe toți cu legăturile dragostei și ale păcii; Biserica se bucură pentru că fiii săi, până acum despărțiți, se văd din nou în unitate și pace“.

Decretul arată apoi că în urma îndelungatelor disensiuni și discordii ale timpului a venit în sfârșit „Unirea Sfântă“ și „dorită“ la acest conciliu ecumenic.

Sunt reliefate apoi hotărârile sinodului care privesc:

1. Recunoașterea de către toți a purcederii Sf. Duh și de la Fiul: „deffinimus ut haec fidei veritas ab omnibus christianis credat ut et suscipiator quod Spiritus Sanctus ex patre et filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex patre simul et filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit“.

2. În privința trupului euharistic al lui Hristos să se folosească fie azima, fie pâinea dospită după obiceiul Bisericii respective: „scilicet suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem“.

3. În privința purgatoriului s-a admis existența acestuia pe baza textelor scripturistice și patristice „eorum animas poenis purgatoriis post partem purgari“.

4. În legătură cu primatul episcopului Romei, acesta a fost recunoscut ca primul între patriarhi și succesor al Sf. Petru și adevărat vicar al lui Hristos și cap al întregii Biserici, părinte și învățător al creștinilor: „et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petru, principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput, et omnium Christianorum patrem et doctorem existere“, după cum au hotărât canoanele „quaemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum ei in sacris canonibus continetur“.[19]

Marcu Eugenicul care fugise de la Florența la Constantinopol fără a semna actele sinodului a început aici o luptă neobosită împotriva pretinsului sinod de unire și a hotărârilor lui.

De aici va pleca la 15 mai 1440 îndreptându-se spre Efes, scaunul său episcopal. Aici, după cum va mărturisi el însuși într-o scrisoare, va întâlni alte neplăceri din partea turcilor, care-i pretind „firmanul“ sau „beratul“ adică recunoașterea din partea Porții, în virtutea căruia să-i poată îngădui a-și exercita drepturile administrative.[20]

Neavându-l, este nevoit din cauza presiunilor la care fusese supus din partea administrației turcești să plece spre Muntele Athos dar pe

18 Gill I., art. cit., p. 366.
19 Idem, ibidem, p. 369.
20 Joseph Aubés, **Le protestorat religieux en Orient**, Paris, p. 8—9, apud V. Leb, p. 541.

drum este arestat de către emisarii imperiali şi este exilat în insula Lemnos (aug. 1440 — aug. 1442). Aici va scrie el cunoscuta Enciclică către toţi creştinii ortodocşi probabil către anul 1440,[21] precum şi două epistole adresate unui monah cu numele Teofan din Eubeea şi lui Ghenadie Scholariul, fost ucenic al său.

În prima epistolă adresată acestui monah cu numele Teofan,[22] Marcu descrie suferinţele sale îndurate din partea unioniştilor după întoarcerea sa din Florenţa.

Îl informează că după plecarea sa din Constantinopol (mai 1440) s-a retras la „Biserica sa" adică la Efes.

Aminteşte apoi de cele petrecute acolo, precum şi de exilul său în insula Lemnos, dar el replică cu cuvântul Apostolului Pavel „dar cuvântul lui Dumnezeu şi adevărul nu se leagă cu lanţuri".[23]

Auzind de exilul său, mulţi dintre fraţii săi de credinţă au lepădat învăţăturile mincinoase ale uniaţiei şi s-au reîntors la dreapta credinţă şi la legile părinteşti, refuzând orice comuniune cu ei, adică cu partizanii înfocaţi ai unirii, cărora nu li se cuvine a li se face pomenirea ca şi creştini.

Totodată Marcu îl informează pe ieromonahul Teofan că a fost hirotonit de către „latino-cugetători" un mitropolit al Atenei „o creatură neruşinată a Monemvasiei" care a intrat în comuniune cu latinii, deşi era hirotonit „împotriva legii cum sunt şi aceştia".[24]

Teofan este sfătuit ca unul ce este socotit a fi „om al lui Dumnezeu şi prieten al adevărului" să îndemne pe preoţii din jurul său să fugă de comuniunea cu cel hirotonit de latino-cugetători şi de orice legătură cu acesta deoarece nu este arhiereu ci doar „lup şi mercenar" şi nici să slujească în bisericile latinilor, pentru a nu veni asupra lor „mânia lui Dumnezeu care s-a făcut asupra Constantinopolului pentru fărădelegile lor".

În acelaşi timp Marcu este conştient de faptul că „unirea" începe să dea înapoi, că merge spre „destrămare" iar cel ales arhiereu cu concursul latinilor ca unul ce este „blasfemitor şi necredincios" să fie izgonit.

Accentele grave la adresa lui se înteţesc iar Marcu cere credincioşilor să nu-i dea ascultare noului ales numindu-l simplu „călugăr şi mercenar şi nu păstor" şi să se ferească de comuniunea cu el.[25]

A intra în legătură cu latinii, zice Marcu, înseamnă a te face dator lor şi a schimba dreapta credinţă.

În epistola lui Ghenadie Scholariul,[26] Marcu Eugenicul îi scrie acestuia despre urmările nefaste ale pretinsei uniri cu Biserica Romei, arătând starea deosebit de grea provocată în Biserica Ortodoxă de tulburările privitoare la sinodul unionist, cerându-i în acelaşi timp vigilenţă şi luptă înverşunată împotriva oricăror încercări şi inovaţii latinizante.

---

21 Karmiris I., op. cit., p. 417.
22 P.G. 160, col. 1096—1100.
23 Idem, col. 1098.
24 Idem, ibidem.
25 Idem, ibidem.
26 Idem, col. 1092—1096.

Marcu deplânge situaţia în care se găsea Scholarios datorită atitudinii lui şi arată că participă efectiv la durerea provocată lui de duşmanii acestuia.

Nevinovat fiind, Scholarios va putea înţelege pe deplin că cele promise de către latini „darurile şi onorurile" celor ademeniţi, adică grecilor, s-au întors înapoi la cei ce le-au promis, grecii rămânând doar cu simple făgăduinţe.

Asemenea lui Ieremia proorocul, Marcu Eugenicul se lamentează la vederea situaţiei dramatice prin care trecea Biserica Ortodoxă: „cine va da capului meu apă şi ochilor mei izvoare de lacrimi ca să plâng pe fiica Sionului".

„Între adevăr şi minciună nu există ceva de mijloc şi precum înainte de apariţia ei, lumina este amestecată în întuneric, tot aşa şi cel care se depărtează de la adevăr este supus minciunii, oricât ar dori să afle adevărul.[27]

Amintind un cuvânt al Sf. Grigorie Teologul, Marcu Eugenicul numeşte sinodul florentin „adunare a Caiafei" în care grecii s-au vândut latinilor, ba mai mult comuniunea cu aceştia este identică cu comuniunea cu Caiafa, lucru ce face să întunece faţa Bisericii.

El atrage atenţia în mod deosebit asupra pericolului pe care-l reprezintă latinii, şi cheamă la vigilenţă şi acţiune: „până când vise. Altădată adevărul era în grija ta. Fugi din Egipt nemaiîntorcându-ţi ochii, fugi din Sodoma şi Gomora către muntele mântuirii, ca să nu fii prins".

El îşi dă la fel de bine seama că grecii din acest sinod de unire pe care el îl califică „fals sinod" din pricina „blasfemiei" şi a „scandalului produs misterului credinţei" nu vor primi nici un ajutor, ci singurul ajutor posibil este cel care vine de sus de la Dumnezeu.

„Oare nu vezi duşmanii Crucii care fug şi dintre ai noştri o mie (de ostaşi) urmăresc şi sfărâmă două milioane (de duşmani)?"[28]

Singur Domnul este cel ce păzeşte imperiul Bizantin: „Dacă nu Domnul ar zidi imperiul nostru, în zadar s-ar osteni cei ce zidesc, dacă nu Domnul ar păzi cetatea noastră în zadar ar priveghea cei ce păzesc aurul papei. Lasă morţii să-şi îngroape morţii lor. Lasă pe Cezari, Cezarilor, dă lui Dumnezeu sufletul creat şi împodobit de El".[29]

În încheiere, Marcu Eugenicul cere lui Scholarios, pe care-l consideră „frate şi fiu duhovnicesc" al lui, să rămână tare în credinţa ortodoxă şi să fie păzit nevătămat de toate relele.

Pus în libertate Marcu Eugenicul s-a întors la Constantinopol unde până la moartea sa (23 iunie 1444) va duce o luptă neîntreruptă împotriva latinofonilor florentini.

Acest lucru este exemplificat prin numeroasele lucrări compuse împotriva lor între care:

1. Oratio ad Eugenium papam Quartum
   (Cuvânt către papa Eugeniu IV)

---

27 P.G., 160, col.. 1094.
28 Idem, col. 1096.
29 Idem, col. 1096.

2. Testimonia quibus probatur Spiritum Sanctum ex solo patre procedere (Dovezi prin care se arată că Sf. Duh numai de la Tatăl purcede).

3. Capita syllogistica adversus latinos de Spiritus Sancti ex solo patre processione.

(Capete silogistice împotriva latinilor despre purcederea Sf. Duh numai de la Tatăl).

4. Dialogues de additione ad Symbolum a latinis facta

(Dialog despre adăugarea la Simbol făcută de către latini)[30] şi multe altele.

Datorită opoziţiei sale, partizanii unirii socoteau că prin oferirea scaunului patriarhului, Marcu Eugenicul va ceda presiunilor lor, dar el refuză o asemenea demnitate, care în loc să-l înalţe, dimpotrivă l-ar fi înjosit mai mult în faţa clerului şi a poporului.

În cele din urmă Marcu, prin intermediul unei corespondenţe cu ucenicul său Gheorghe Scholariul, care susţinuse unirea cu latinii, în anul 1443 se împacă cu cel care avea să devină primul patriarh de după căderea Noii Rome sub turci.

Această împăcare s-a petrecut pe patul de moarte al lui Marcu Eugenicul într-o atmosferă mişcătoare.

Cel care fusese căpetenia antiunioniştilor moare la 23 iunie 1444 la mânăstirea Mangane, la vârsta de numai 52 de ani, plâns şi regretat de toţi admiratorii lui şi în special de poporul credincios care vedea în el salvatorul Bisericii din mrejele uniatismului şi în ultima instanţă chiar a imperiului Bizantin din mijlocul pericolelor la care era expus.

Moartea sa, ucenicul său Gheorghe Scolarios a prezentat-o ca fiind drept cea mai mare catastrofă a Ortodoxiei. Pe drept cuvânt a fost socotit apărătorul Ortodoxiei şi al demnităţii Bisericii Răsăritului.[31]

Biserica Ortodoxă respinge în mod cert conciliul de la Ferrara - Florenţa şi îl numără în rândul pseudosinoadelor socotindu-l a fi fost un sinod „tâlhăresc" (listrikin), „ticălos" (enagi), „spurcat" (miarán), „nelegiuit" (athésmon), „fals sinod" (psevdosynodon)[32] dar ea cinsteşte profund cuvintele vrednice de un mărturisitor pe care le pronunţă Marcu al Efesului şi vede în acelaşi timp în ele o expresie a credinţei sale îmbrăcată în autoritatea sa.[33]

III. MĂRTURISIREA DE CREDINŢĂ

În continuare ne vom ocupa pe larg de Mărturisirea de credinţă a lui Marcu Eugenicul, prezentată în timpul lucrărilor sinodului florentin, Mărturisire ce constituie un text simbolic de o importanţă aparte putând fi pus în rândul celorlalte monumente dogmatice şi simbolice ortodoxe.

---

30 V. Leb, art. cit., p. 542.

31 Scholarios Georges, art. în „D.T.C.", col. 1523.

32 Karmiris, op cit., p. 28.

33 Archeveque Basile (Krivocheine), **Messager de l'excarchat du Patriarchie Russe**, Nr. 48/1964, p. 216.

Titlul acestei lucrări compuse de Marcu Eugenicul în dorinţa de a apăra credinţa ortodoxă de atacurile latinilor şi în special ale cardinalului Cesarini şi Andrei de Rodos este: **„Mărturisire a credinţei celei drepte expusă la Florenţa la sinodul ţinut la latini"** şi a fost publicată în lucrarea lui I. Karmiris „Monumente dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale", Atena, 1960, după P.G., vol. 160, col. 12—110.[34]

De la început Marcu Eugenicul arată că el, „hrănit cu dogmele evlavioase" ale Bisericii şi urmând acesteia întru toate adevărurile de credinţă pe care le învaţă, mărturiseşte şi crede în consens unanim cu întreaga ecumenicitate patristică că Tatăl este Dumnezeu adevărat şi unic singur fără de început (anárhon) şi fără de cauză (anaition) din care s-a născut mai înainte de toţi vecii Fiul „Logosul divin întrupat şi din care a purces Duhul Sfânt cea de a treia persoană a Sfintei Treimi".[35]

Cea de a doua persoană a Sf. Treimi, Logosul divin, nu participă cu nimic la purcederea Duhului după cum nici acesta nu participă cu nimic la naşterea din veci din Tatăl a Fiului, recunoscând doar că atât naşterea din Tatăl cât şi purcederea sunt înainte de veci, după mărturia părinţilor.

De aici Marcu Eugenicul trage concluzia clară că Duhul Sfânt purcede „prin Fiul" (di Yíoû), adică împreună cu Fiul (meta tou Yíou), măcar că nu în mod născut ca Acela".[36]

Expresia „Duhul Fiului" (peneuma tou Yíou) Gal. 4, 6, este lămurită de către Marcu pe baza explicaţiei sfântului Grigorie de Nissa că Duhul este numit al Fiului întrucât este propriu Fiului după fire (dia to kata fysin pikeion) fiind amândoi Dumnezeu adevărat şi întrucât prin Fiul, Duhul a fost cunoscut şi dat oamenilor (kaí to dí avtou pefinenai kaí didosthai toís anthrópois).[37]

Împotriva teologilor celor noi, desigur teologii vremii sale care înclinau spre unire, Marcu Eugenicul arăta că Fiul n-a fost înţeles niciodată nici de teologii cei mai vicleni, desigur Sf. Părinţi ca o cauză a Duhului, ci expresia „prin Fiul" (dia Yiou) contrar teologilor celor noi, arată faptul că Duhul străluceşte (Eklampein), se arată şi este cunoscut prin Fiul.[38]

El aduce în acest scop mărturia părinţilor începând de la cei vechi ca Dionisie Areopagitul, Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschin, care toţi recunosc într-un deplin consens pe Tatăl ca fiind singura cauză a naşterii Fiului şi a purcederii Sf. Duh.

Latinii echivalau printr-o confuzie prepoziţia „prin" (dia) cu „din" (ek) în acest caz una lua locul celeilalte ducând la concluzii absurde.

Exemplificând acest lucru Marcu aduce în discuţie două texte ale Sfintei Scripturi care prin folosirea ambiguă a celor două prepoziţii do-

34 P.G., vol. 160, col. 12 110, I. Karmiris, op. cit., p. 422—425.
35 P.G., vol. 160, col. 15.
36 Idem, col. 15.
37 Idem, col. 24.
38 Idem, col. 29.

bândesc un alt sens: „am dobândit om prin Dumnezeu" (día toû Theou) Gen. 4, 1 este identic la ei (la latini) cu „din Dumnezeu" (ek tou Theou) şi altul „bărbatul prin femeie" (Gal. 4, 4) este identic cu „din femeie".[39] Concluzia care reiese de aici este clară „unde prepoziţia „din" este exclusă odată cu ea este exclusă şi cauzalitatea".[40]

Marcu Eugenicul revine apoi din nou asupra sensului ortodox al expresiei „prin Fiul" aducând în scopul argumentării ei, un text semnificativ din Sfântul Vasile cel Mare „căci Acesta, zice marele Vasile, (adică Sf. Duh), are semn distinctiv al proprietăţii sale după ipostas aceea că se face cunoscut împreună cu Fiul şi cu El şi că subzistă din Tatăl".[41]

Rezultă deci că Duhul Sfânt nu are o altă relaţie faţă de Fiul decât aceea de a se face cunoscut prin El, iar cu Tatăl decât de a subzista din El.

În continuare el consideră că argumentele aduse de latini cu mărturii din părinţii apuseni cu privire la purcederea Sf. Duh şi din Fiul, şi că acesta ar fi a doua cauză a Sf. Duh sunt neveridice, şi nu le recunoaşte întrucât sunt „stricate, corupte şi introduse cu înşelăciune".[42]

El este conştient de faptul că scrierile părinţilor apuseni citate de latini în favoarea lor sunt eronate, deoarece aici părinţi „n-ar fi putut scrie lucruri potrivnice sinoadelor ecumenice şi dogmelor comune ale acestora şi nici în dezacord cu dascălii răsăriteni, nici în contradicţie cu ei înşişi precum se arată în multe alte ziceri ale acelara".[43]

Poziţia lui Marcu referitoare la purcederea Sf. Duh este aşadar clară. Fiul nu este principiu al Duhului după cum învaţă latinii, introducând două cauze în Treime.

Marcu inserează apoi în cuprinsul Mărturisirii sale de credinţă textul Simbolului niceo-constantinopolitan, simbol receptat de întreaga Biserică şi întărit şi confirmat de cele 7 sinoade ecumenice.

Alături de cele 7 sinoade ecumenice, el aminteşte şi sinodul din timpul patriarhului Fotie „numit şi al optulea ecumenic" sinod la care au participat şi reprezentanţi ai scaunului roman şi care s-a ocupat cu întărirea dogmelor şi hotărârilor luate de cele şapte sinoade anterioare şi repunerea lui Fotie pe scaunul patriarhal.[44]

Marcu arată că între hotărârile luate de acest sinod se află şi aceea cu privire la păstrarea intactă a simbolului de credinţă, lucru recunoscut chiar şi de către apuseni, prin receptarea hotărârilor lui: „dacă cineva va cuteza să înscrie sau să adauge, sau să scoată ceva din acest sacru simbol şi ar fi hotărât să numească această definiţie: (hóron) să fie condamnat şi respins de toată vieţuirea creştină".[45]

---

39 Idem, col. 57.
40 Idem, col. 60.
41 Idem, col. 64.
42 Idem, col. 69.
43 Idem, col. 73.
44 Idem, col. 85.
45 Idem, col. 97.

Datorită acestor stări de lucru, el cosideră că simbolul trebuie „să fie păzit potrivit definiţiilor acestui sinod şi ale sinoadelor de dinaintea lui" iar pe cei care îndrăznesc „să introducă în simbol inovaţia cu privire la purcederea Sf. Duh îi supune îndepărtării de la comuniune „atâta timp cât persistă în greşeala lor".[46]

Aducând în sprijinul acestei idei, comentariul lui Ioan Gură de Aur la textul paulin de la Gal. 1, 9: „dacă cineva binevesteşte vouă o altă Evanghelie decât cea pe care aţi primit-o să fie anatema", Marcu arată că apostolul nu se referă la schimbarea întregii credinţe ci „chiar la ceva mic, altfel decât aţi primit, chiar dacă mişcă ceva din loc de mică importanţă, să fie anatema".[47]

La fel şi Sf. Vasile cel Mare în Cuvintele Ascetice socoteşte a fi „cădere din credinţă şi lucru acuzând trufia fie a respinge ceva din cele scrise, fie a introduce ceva din cele nescrise...", iar în Epistola către monahi conclude referitor la cei ce aduc inovaţii credinţei „dacă vreunii pretind a mărturisi credinţa sănătoasă dar, au părtăşie cu cei ce cugetă altfel, pe unii ca aceştia dacă nu se leapădă după poruncă, nu numai să-i ţineţi afară de comuniune ci nici fraţi să nu-i mai numiţi".[48]

Marcu Eugenicul aduce de asemenea mărturia lui Ignatie Teoforul, bărbatul apostolic, care, în epistola adresată lui Policarp, episcopul de Smirna, arată clar care să fie atitudinea creştinilor faţă de cei ce trec peste cele statornicite „tot cel ce vorbeşte împotriva celor statornicite, chiar dacă este vrednic de credinţă, chiar de posteşte, chiar de trăieşte feciorelnic, chiar de face minuni, chiar dacă are darul proorociei să ţi se arate ţie ca un lup îmbrăcat în piele de oaie, lucrând stricăciunea oilor".[49]

Recunoscând că toate sinoadele şi toţi Părinţii Bisericii recomandă ruperea comuniunii cu aceştia, Marcu conclude: „deci eu, dispreţuind toate acestea, voi urma oare celor ce poruncesc să ne unim sub pretextul arătos al unei păci plăsmuite celor ce pângăresc sacrul şi divinul simbol şi introduc pe Fiul ca a doua cauză a Duhului?"[50]

Deşi aceştia, adică latinii au încă alte multe absurdităţi privitoare la credinţă, Marcu Eugenicul se opreşte doar la cele enumerate deoarece „una singură ar fi de ajuns ca noi să ne despărţim de ei".

Lucrarea se încheie cu o scurtă rugăciune adresată de el Paracletului de a fi păzit în întregime în învăţătura sănătoasă a Bisericii în care vorbeşte Duhul Sfânt şi să urmeze întru totul „fericiţilor bărbaţi" (makáríon andrón) aleşi de El, aducându-i Duhului „dacă nu altceva decât pietatea lui".[51]

Mărturisirea de credinţă a mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului, prin conţinutul ei exprimă „sub o formă scurtă dar atât de lim-

46 Idem, col. 101.
47 Idem, col. 101, M.P.G. 61 col. 624, **Comment la ep. către Galateni.**
48 Idem, col. 101 **„Despre credinţă"**, M.P.G., 31 col. 680.
49 Idem, ibidem.
50 Idem, col. 105.
51 Idem, ibidem.

pede şi de precisă crezurile fundamentale ale Bisericii noastre, mai ales în problemele care ne separă de Roma (purcederea Sfântului Duh, primatul papal etc.).

Întreagă, fără polemici inutile, expunând pozitiv adevărurile credinţei ea ocupă pe bună dreptate un loc principal.

Iată pentru ce deci, această Mărturisire de credinţă trebuie să fie în mod egal adăugată la numărul textelor simbolice fundamentale ale Bisericii Ortodoxe.[52]

IV. EPISTOLA LUI MARCU EUGENICUL

Precum am menţionat, mitropolitul Marcu Eugenicul va dezvolta cuprinsul Mărturisirii sale de credinţă într-un alt text simbolic cu caracter de enciclică şi care se adresează tuturor creştinilor ortodocşi, lucrare ce va fi scrisă câţiva ani mai târziu în timp ce se afla exilat în insula Lemnos din ordinul împăratului Ioan Paleologul aproximativ în anul 1440.[53]

Epistola are scopul de a face cunoscut tuturor creştinilor de „pretutindenea şi din insule" hotărârile sinodului florentin şi mai ales urmările nefaste ale pretinsei uniri pentru viaţa Ortodoxiei Răsăritene din veacul al XV-lea.

Adresată sugestiv „tuturor creştinilor ortodocşi din tot pământul şi din insule" ea pune mai mult în evidenţă caracterul autorului de luptător aprig contra latinofronilor.

Sprijiniţi de împărat, latinofronii reuşesc să impună pe scaunul patriarhal pe Mitrofan (sfârşitul lunii mai 1440) şi vor încerca să impună ortodocşilor rezoluţiile unirii folosind tot „felul de meşteşuguri şi mijlociri" pentru înşelarea celor mai simpli arătând că de fapt prin unire nu s-a produs nici o schimbare în dogmele părinteşti.[54]

Marcu Eugenicul consideră că este de datoria lui să ia atitudine împotriva acestor stări de lucrări şi prin această Enciclică le atrage atenţia tuturor ortodocşilor despre pericolul pe care-l reprezintă latinofronii pentru unitatea Bisericii şi a credinţei.

Făcând acest lucru Marcu le expune în ea învăţăturile greşite ale latinilor care au dus la separarea celor două Biserici şi care de fapt vor perpetua schisma între ele şi anume:

a) învăţătura despre Sf. Duh privită ca prima şi cea mai importantă cauză a schismei;
b) despre primatul şi infailibilitatea papei;
c) despre azimă;
d) despre locul curăţitor (purgatoriul);
e) despre botezul prin turnare şi despărţirea şi amânarea mirungerii;
f) despre faptul că sfinţii primesc îndată după moarte fericirea deplin;

52 Krivocheine (arh. Basile), op. cit., p. 217.
53 Karmiris I., op. cit., p. 417.
54 Idem, p. 418—419.

g) despre credința latinilor care învățau identitatea dintre voința și ființa lui Dumnezeu din care rezultă că energia divină este creată;
h) despre obiceiurile bisericești diferite ale latinilor;
i) despre timpul prefacerii cinstitelor daruri.

Referitor la acest ultim punct la Florența, Marcu Eugenicul a scris o lucrare în care arăta „că nu numai prin cuvintele rostite de preot se sfințesc dumnezeieștile daruri, ci și cu rugăciunea și binecuvântarea acestuia prin puterea Sf. Duh".[55]

La toate aceste deosebiri comune după Fotie și Mihail Cerularie, adaugă Marcu Eugenicul și Filioque.

De la începutul Enciclicii, Marcu Eugenicul scoate în evidență eșecul total pe care l-a avut pretinsul sinod de unire atât cu privire la latini cât și cu privire la cei care s-au unit cu ei.

El arată că cei care au vrut să târască pe răsăriteni „cu rea voie" la unirea cu Roma, considerată a fi „Babilonul moravurilor și dogmelor latine"[56] n-au putut să-și îndeplinească voia lor pe deplin, pentru că cei care s-au unit cu ei, au rămas „undeva pe la mijlocul drumului" și n-au rămas nici ortodocși dar nu s-au făcut nici latini adică catolici.[57]

Părăsind dreapta credință asemănată Ierusalimului și muntelui Sionului care este „cu adevărat vedere a păcii,"[58] cei care s-au unit n-au putut ajunge în robia Babilonului și astfel nu s-au putut numi babilonieni ci „greco-latini" sau „latinofroni" motiv pentru care autorul îi socotește a fi pe drept cuvânt hipocentauri, oameni pe jumătate fiare și nu oameni adevărați.

Și în continuare Marcu arată pe larg motivul pentru care îi consideră pe aceștia semifiare.[59]

Astfel, arată el, ei acceptă ca și latinii învățătura despre Filioque, socotindu-l pe Fiul cauză (aitían), dar împreună cu noi, adică cu ortodocșii, zic că Duhul purcede din Tatăl, justificând că adaosul la simbol s-a făcut în mod legal (themitós) și rațional (evlógos).[60]

În legătură cu pâinea euharistică deși ei recunosc azima ca trup al lui Hristos, totuși refuză să se împărtășească cu ea și deci cu latinii.[61]

Autorul Enciclicii crede că aceste dovezi sunt suficiente pentru a arăta eroarea în care se găsesc datorită faptului că având „adevărul" în mâinile lor l-au trădat, alcătuind o „unire plăsmuită și nu adevărată".[62]

În continuare Marcu Eugenicul arată în ce mod s-au unit latinofronii cu catolicii de totuși persistă deosebiri între ei, prin faptul că „se zic simboalele diferite" unul cu Filioque și altul fără și „se săvârșesc și două liturghii, una cu jertfă dospită și alta cu azimă, ba chiar și două

---

55 Idem, ibidem.
56 P.G., vol. 160, col. 116.
57 P.G., vol. 160, col. 116.
58 Idem, col. 116.
59 Idem, col. 117.
60 Idem, col. 125.
61 Idem, ibidem.
62 Idem, col. 129.

Boteze", unul prin întreită afundare şi altul prin stropire, unul fiind urmat îndată de Taina Sf. Mir, iar celălalt fără ea, precum şi deosebiri în ce privesc posturile şi obiceiurile.

Întrebarea pe care şi-o pune Marcu este deci firească: „care este unirea (dintre ei) când nu are semn lămurit şi evident", deoarece tot el remarcase puţin mai înainte că „tot ceea ce se uneşte cu altceva se uneşte prin intermediul a ceva" (di enós tinos mésou pántos énountai".[63]

Urmează apoi o lămurire cu privire la purcederea Sf. Duh numai de la Tatăl şi respingerea argumentului că Biserica Ortodoxă n-a susţinut dintotdeauna faptul că Duhul purcede „numai din Tatăl (ek monon tou Patros ekparevesthai), ci doar că „purcede din Tatăl" (ek tou Patros ekporevesthai) şi deci acest lucru nu înlătură pe Fiul de la purcedere, rezultând de aici că ortodocşii erau uniţi nu numai de acum (de la sinod) ci dintotdeauna.[64]

El arată că învăţătura despre Duhul Sfânt care purcede de la Tatăl, Biserica Ortodoxă a primit-o dintru început de la intemeietorul ei şi de la Apostoli şi Părinţii sinoadelor, dar n-a conceput niciodată că prin aceasta Duhul ar purcede şi de la Fiul, deoarece această învăţătură n-a primit-o de la nimeni.

De fapt această problemă a fost dezbătută pe larg şi în Mărturisirea de credinţă a sa, iar mărturiile patristice pe care le expune acolo le aduce şi aici pentru a fundamenta dogma ortodoxă.

Tocmai adaosul la simbol a fost cauza principală a schismei, motiv pentru care „noi (ortodocşii) i-am rupt şi tăiat pe ei din trupul obştesc al Bisericii", dar nu numai pentru adaos ci şi pentru că cugetă „lucruri absurde şi neevlavioase".[65]

Concluzia care rezultă din disertaţia lui Marcu Eugenicul este aceea că latinii sunt nu numai schismatici, întrucât s-au rupt de Trupul Bisericii, dar sunt şi eretici, întrucât s-au abătut de la dreapta credinţă şi ca urmare cei care se întorc dintre ei la Ortodoxie sunt unşi cu Sf. Mir, asimilându-i cu arienii, macedonienii, sabatienii, novaţienii şi ceilalţi eretici ai veacului IV, după prescripţiile Bisericii primare.

Marcu aduce ca argument, răspunsul lui Teodor Balsamon, adresat lui Marcu al Alexandriei care-l întrebase dacă „latinii captivi şi alţii venind la soborniceştile noastre biserici, cer să se împărtăşească de dumnezeieştile sfinţiri", la care el răspunde „cel ce nu este cu Mine este împotriva Mea şi cel ce nu strânge cu Mine risipeşte" (Mt. 12, 30). Deci pentru că cu mulţi ani înainte s-a rupt de Biserica Apuseană zic adică a Romei, renumita adunare a celor din comuniunea celorlalţi patru preasfinţi patriarhi, care s-a despărţit pentru obiceiurile şi dogmele străine de Biserica sobornicească şi de ale Ortodocşilor (căci aceea nici papa nu s-a mai învrednicit de obştească amintire a numelor patriarhilor la săvârşirea dumnezeieştilor taine) nu trebuie ca cel de neam latin să fie sfinţit prin dumnezeeştile şi preacuratele taine din mână de preot,

63 Idem, col. 132.
64 Idem, col. 157.
65 Idem, ibidem.

fără numai dacă mai întâi convine să se despartă de dogmele şi obiceiurile latinilor şi este catehizat şi asimilat cu ortodocşii potrivit canoanelor.[66] Ca urmare, întrucât latinii „s-au rupt nu numai în obiceiuri ci şi în dogme străine" de ortodocşi, iar cele străine de ortodocşi sunt cu totul eretice", aceştia trebuie să fie catehizaţi şi unşi cu Sf. Mir atunci când se întorc la Ortodoxie.

A căuta medierea adică mijlocirea între credinţa ortodoxă şi cea eterodoxă, este un lucru „necucernic şi străin de Biserică", iar medierea aceasta ei au primit-o la sinodul florentin pe care Marcu Eugenicul în opoziţia lui intransigentă îl aseamănă „sinedriului lui Caiafa întru care a fost osândit Hristos" sau turnului Babel „care a împărţit limbile".[67]

Marcu recomandă credincioşilor să se ferească de „greco-latinii de mijloc" care îmbrăţişează medierea, adică învăţătura despre Filioque, precum oamenii se feresc de muşcătura şarpelui, întrucât aceştia sunt cu mult mai periculoşi decât şarpele ca unii ce sunt „neguţători şi vânzători ai lui Hristos".[68]

Marcu ia de asemenea atitudine împotriva învăţăturilor teologilor apuseni care, urmând lui Toma de Aquino, învăţau că voinţa lui Dumnezeu este aceeaşi cu fiinţa iar energia divină este creată, din care rezultă că ei „cinstesc o dumnezeire creată şi o lucrare dumnezeiască creată şi un Duh Sfânt creat".[69]

În legătură cu purgatoriul, împotriva celor stabilite în decretul de unire, se arată că învăţătura apusenilor nu are nici un temei biblic neexistând nici un foc curăţitor (pir kathársion) în afară de focul gheenei.

„Noi de asemenea nici nu luăm de la sfinţi împărăţia cea gătită lor şi bunătăţile cele negrăite, nici nu zicem că păcătoşii au căzut deja în gheenă, ci că fiecare aşteaptă sorţul propriu şi acesta este vremea ce va să vină după înviere şi judecată, dar aceştia împreună cu latinii au vrut ca unii să primească deja îndată după moarte cele potrivit vredniciei lor, iar celor de mijloc, deci celor săvârşiţi întru pocăinţă le atribuie un loc curăţitor altul decât al gheenei care să-i restaureze".[70]

În acelaşi mod este respins şi obiceiul Bisericii Romane de a săvârşi Sf. Euharistie cu azimă, arătând că de fapt noi ascultând de canoanele Sf. Apostoli „ne-am întors de la azima iudeilor"[71] precum şi primatul papal expus cu tărie în decretul de unire florentin „Laetentur caeli" şi arată poziţia Bisericii Ortodoxe faţă de primatul papei „noi socotim pe papa ca unul dintre patriarhi şi aceasta dacă este ortodox", cu toate că ei îl consideră „vicarul lui Hristos şi părinte şi dascăl al tuturor creştinilor".

În încheiere Marcu devine extrem de dur la adresa lor folosind un limbaj tăios, îndemnându-i pe ortodocşi să fugă de ei şi de comuniunea

66 Idem, col. 165.
67 Idem, col. 169.
68 Idem, col. 192.
69 Idem, col. 183.
70 Idem, col. 185.
71 Idem, col. 193.

cu ei, întrucât sunt „apostoli mincinoşi" (pseudoapostoli), aducând o serie de mărturii neotestamentare în care Sf. Apostoli şi în special Sf. Ap. Pavel îi pune pe creştini în gardă în legătură cu falşii apostoli şi cu lucrarea lor (2 Tes. 2, 15; 2 Tim. 2, 19; Rom. 16, 18; Filip 3, 2).

Enciclica se încheie cu o rugăciune în care el îşi exprimă speranţa că Dumnezeu cel ce poate toate, îi va face pe aceia, adică pe greco-latini, să-şi cunoască rătăcirea lor şi în acelaşi timp pe cei binecredincioşi îi va păzi de învăţăturile lor „ca de nişte neghine rele" şi îi va aduna „în hambarele Sale ca pe un grâu curat" pe toţi întru lauda lui Dumnezeu, Unul cel în Treime mărit.[72]

CONCLUZII

Din cele două lucrări analizate aici, ne putem da foarte bine seama de intenţia cu care autorul lor le-a compus, aceea de a apăra credinţa ortodoxă, Biserica Răsăriteană şi pe credincioşii ei de inovaţiile apusene introduse în dogma, cultul şi organizarea ortodoxiei după sinodul unionist de la Ferrara - Florenţa (1438—1439).

Autorul a dezvăluit întregii lumi ortodoxe rolul nefast pe care l-a avut în viaţa Bisericii Ortodoxe, pretinsul sinod de unire şi tulburările la care a dat naştere acesta în lumea Ortodoxă, o lume şi aşa destul de tulburată mai ales din exteriorul ei de către iminenta primejdie otomană.

El de fapt arată că prin unire nu s-a realizat absolut nimic concret, orientalii rămânând doar cu simple făgăduinţe, în timp ce imperiul mai avea de trăit doar puţine zile până la completa sa distrugere de către trupele lui Mahomed Cuceritorul.

Singura salvare stătea, după Marcu Eugenicul, în vigilenţă şi păstrarea credinţei celei adevărate şi ruperea legăturilor unirii „plăsmuite şi neadevărate".

Tocmai situaţia aceasta l-a făcut pe Marcu să fie atât de tăios la adresa latinilor şi a celor care s-au unit cu ei, în speranţa obţinerii ajutoarelor necesare în vederea menţinerii moştenirii bizantine.

Făcând o analogie între Mărturisirea de Credinţă şi Enciclică observăm că amândouă au un scop bine definit şi anume acela de a prezenta dogmatic şi canonic poziţia ortodoxă cu privire la chestiunile discutate la sinodul de la Ferrara - Florenţa, dar în acelaşi timp de a respinge cu argumente „ad hominem" poziţiile occidentale în privinţa celor stabilite acolo.

Dacă în Mărturisirea de Credinţă, tonul lui Marcu este polemic dar fără a cunoaşte excese de zel, lămurind şi temeinicind problemele, în Enciclică tonul polemistului devine dur şi necruţător la adresa adversarului, folosindu-se de invective uneori ieşite din comun, dar aceasta n-o face din ură confesională faţă de apuseni cât din dragoste şi zel misionar pentru apărarea dreptei credinţe ameninţată de sfâşierea inovaţiilor.

---

72 Idem, col. 204.

Atât în Mărturisirea de credință cât și în Enciclică este prezentată succint învățătura ortodoxă cu privire la persoanele Sf. Treimi, Filioque și adăugirea la simbol, combătându-se în același timp pretențiile apusene și coruperea textelor patristice de către aceștia.

Așa cum se prezintă aceste texte simbolice ele reflectă poziția sa intransingentă față de deviațiile catolice și în același timp o poziție inexpugnabilă în apărarea dreptei credințe.

Ambele stabilesc în spirit ortodox însușirile personale ale celor trei ipostasuri ale Treimii, făcând distincție între ființa și voința lui Dumnezeu, arătând că de fapt energia divină adică harul este necreat și nedespărțit de persoanele Sf. Treimi.

Tocmai pentru aceste motive, lucrările și persoana sa au fost aspru criticate de către unioniști, care vedeau în el exponentul luptei antilatine, între aceștia numărându-se în chip special Grigorie Mammas, care a alcătuit două răspunsuri, sau două apologii cum le numește el, la cele două lucrări ale lui Marcu.

În introducerea la Apologia făcută de Mammas, Mărturisirii de credință, el arată că scopul Apologiei este acela de a verifica și explicita lucrarea lui Marcu, pentru a o pune în acord cu învățăturile părinților și de a elimina din ea ceea ce este contrar adevărului.[73]

La fel teologii mai noi latini deși sunt împotriva ideilor lui Marcu exprimate în sinod și după aceea, recunosc totuși meritul personal al lui, bogata sa erudiție și dârzenia în lupta de apărare a credinței.

„Ceea ce constituie valoarea raționamentelor lui Marcu este impresia zelului său debordant și sincer care se degajă din scrierile sale, devoțiunea sa către credința tradițională a Bisericii și ura și disprețul față de cei care, credea el că introduc erori și erezii care veneau din Occident".[74]

Prin atitudinea sa intransingentă Marcu Eugenicul reprezintă un moment deosebit în istoria încercărilor de unire dintre Orient și Occident.

Istoricul Gill conchide „Orientul și Occidentul vedeau în el, cel mai mare obstacol în calea unirii. Era singurul dintre toți prelații greci care refuzase deschis să semneze decretul de unire, la Florența, singurul deci și în conduită, mereu consecvent cu sine însuși căruia nu i se putea aduce nici un reproș. Mai mult era venerat pentru sfințenia vieții sale. Era deci natural ca influența sa să fie cea mai mare printre concetățeni.

Partizanii unirii nu aveau printre ei nici o personalitate capabilă de a rivaliza influenței lui Marcu".[75]

La fel contemporanul și potrivnicul său Iosif Metonis arătând popularitatea lui Marcu scria: „Efesianul (adică Marcu, n.n.) știa mulțimea mărindu-l pentru că nu semnase (actul de unire n.n.) și i se închinau mulțimile la fel ca lui Moise și Aaron, aclamându-l și numindu-l Sfânt".[76]

---

73 **Apologia Contra Ephesii confessionem**, P.G., 160, col. 15.
74 Gill I., op. cit., p. 319.
75 Idem, p. 319.
76 P.G., 159, col. 992.

Venerația de care s-a bucurat încă din timpul vieții a continuat apoi în noi forme după trecerea sa dincolo alcătuindu-se o slujbă, fixându-i-se o zi de pomenire.

Slujba alcătuită de un necunoscut purta titlul: „Slujba celui între Sfinți părintele nostru Marcu Eugenicul, arhiereu în Efes, făcătorul de minuni cinstit în luna ianuarie, ziua 19" iar sinodul patriarhal din anul 1734 sub conducerea patriarhului Serafim declara următoarele: „Sfânta Biserică a lui Hristos cea a Răsăritului, pe Sfântul acesta Marcu Eugenicul al Efesului îl știe și îl cinstește și îl urmează pe sfântul bărbat și purtătorul de Dumnezeu și pe cuviosul și zelosul apărător și luptător înflăcărat al evlaviei și al dogmelor sfinte și al cuvântului drept al evlaviei.

Înaintemergător al timpurilor vechi sfântul teolog și împodobitor al Bisericii și deopotrivă imitator, ne cheamă pe toți să-l cinstim.[77]

Profesorul Karmiris arăta „învățătura lui și revolta lui împotriva Bisericii Romane și a învățăturilor ei a fost adoptată de întreaga Biserică Ortodoxă Universală care astfel l-a mărturisit și l-a așezat pe el în rândul campionilor Ortodoxiei, împotriva papalității, alături de patriarhii Constantinopolului Fotie și Mihail Cerularie și fiind viu a fost aplaudat și înălțat oferindu-i-se scaunul patriarhal iar după moarte vestindu-se ca un sfânt a fost lăudat și s-a alcătuit chiar și o slujbă bisericească în amintirea lui".[78]

El a fost așa cum declara Scholarios „singurul care s-a luptat pentru credința Părinților, singurul care a stăruit într-o dreaptă împotrivire făcându-se pentru cei căzuți pricina unei lăudabile schimbări".[79]

Prin Marcu Eugenicul, Ortodoxia a rămas biruitoare în fața încercărilor Romei de a aduce la „staulul" păstorului roman, expunându-și poziția sa fermă față de tendințele prozelitiste apusene și evidențiindu-se în același timp ca o Biserică adânc ancorată pe Scriptura și Tradiția Sfântă ca o Biserică „plină de Treime".[80]

De fapt Ortodoxia însăși era cea care a vorbit prin gura Sf. Marcu Eugenicul la Florența.

THE CONFESSION OF FAITH AND THE ENCYCLICAL LETTER OF METROPOLITAN MARK EUGENIKOS OF EPHESUS AND ITS DOGMATIC IMPORTANCE

One of the major personalities of Byzantine life and history on the eve of the events of 1453, which led to the disappearance of Constantine the Great's empire, was Metropolitan Mark Eugenikos of Ephesus, who

---

77 **„Marcu Eugenicul"**, art. în **„Enciclopedia religioasă și etică"** vol. 8, Atena, 1966, p. 760 (în grecește).

78 Karmiris, op. cit., p. 420.

79 Rămureanu I., pr. prof., **Ghenadie II Scholarios primul patriarh ecumenic sub turci**, Art. 1/1956, p. 82.

80 Origen, **Selecta in Psalmos** XXIII, 1, P.G. XII, col. 1265.

is counted among the saints as a defender of the faith and is commemorated on 19 January in the Greek Church. An active participant in the Ferrara - Florence council (1438—1439), he gained reputation as an ardent defender of the Orthodox faith, as it was formulated by the seven ecumenical councils and also due to his intransigence against Western innovations. A convinced antilatinist and antiunionist, he wrote, during the Florentine council, a **Confession of faith**, which constitutes a symbolic text of paramount importance that could be placed among the other dogmatic and symbolic monuments.

It represents a detailed exposition of the Orthodox faith, skillfully rejecting all the Latins' arguments in favor of Filioque, papal primacy and the other novel teachings.

This Confession of faith was then enlarged by the author to constitute a symbolic text in the form of an encyclical letter, addressed to all the Orthodox believers, under the title: **An Encyclical Letter to all Orthodox everywhere.**

The Encyclical Letter presents the Orthodox position on the issues debated in the Florentine council.

St. Mark Eugenikos has remained over the centuries a shining torch of the right faith, a champion of Orthodoxy and an ardent defender of the faith as it was established by the ecumenical councils. (A.J.).

Pr. Prof. ION BRIA, Geneva

„THEOLOGY FOR THEOLOGY" OR THEOLOGY FOR UNITY, RENEWAL AND MISSION?

1. An incomplete survey

A comprehensive survey on the state of theological education in the Orthodox churches today is impossible. The material on the subject published before 1989 is outdated and irrelevant. The analyses after 1989 are superficial, leaving the main changes and events unnoticed, ignored and unanswered. The report of the consultation organized by the Programme on Theological Education in Basel, 4—7 July 1978 has a certain documentary value, but the lack of self critical views on the theological institutions under the communist regimes is blatant.[1] In 1987, during the third congress of the faculties of theology held at the Holy Cross Schoolin Brookline, Mass., U.S.A., nobody dared to mention the stagnation of theological teaching in communist countries and the ambiguous attitude of the schools and churches in dealing with questions of religious freedom.[2] However, an insolent but instructive voice was that of Professor Sava Agourides from Athens who accused the theologians of failing „to open any real dialogue with current theological thinking and with world ideologies at the level of a commonly accepted vocabulary".[3] Sava Agourides has accused the churches of theological nihilism: „Our churches still cling to 'old' medieval tradition as something sacrosanct; they refuse to look anew at the Bible, at their Tradition, or at Orthodoxy's present historic reality". In addition, a young theologian wanted to initiate dialogue with „the contextual theologies" challenging them on the grounds of Orthodox understanding of Revelation. He underlined the danger of reducing theology to mere human ideology of social transformation.[4] But this timid

1. See **Orthodox Thought**, ed. George Tsetsis, Geneva, WCC 1983, p. 29—34.
2. **The Greek Orthodox Theological Review**, vol. 83, nos. 2—4, 1993, p. 3, „It is evident that some of the speakers were compelled to serve as mouthpieces of their governments".
3. Ibid., p. 30—34.
4. Emmanuel Clapsis, „The Challenge of Contextual Theologies", in the same Review and issue, p. 71—79.

initiative and others, have been suffocated by the irrelevant discussion on such outdated issues as the limits of the church. A certain magisterium of the professional theologians and „guardians of Orthodoxy", was present and acted as an intellectual barrier to the renewal of theological method.

The delay in holding the fifth international congress of theological schools is understandable. There are several categories of issues which need to be treated before any pan-Orthodox consultation takes place; such as the complex and vicious heritage of the communist era, and the present confusion and uncontrolled development of theological education. There is a methodological handicap in dealing with these contemporary issues. Since 1936 it has been continuously bypassed by the reflection on some key points without which there is no advance in Orthodox theology. For example, the doctrinal developments during the 17 th, 18 th and 19 th centuries, their history, value and influence; the vulnerability of the theological institutions and programmes established at the end of the 19 th century; the relevance of the critical, independent opinions of theologians for the reception of Tradition. The outdated methodology used to discern historical reality; the old stereotypes masking ecumenical realities. Thus, the roots and reasons for the present situation are traditional and complex.

2. General developments

The fall of communist regimes in Eastern Europe and the Soviet Union, the changes in the world situation at the end of the Cold War era, have drastically affected the organization of the ecclesiastical bodies and theological institutions in these areas, in both negative and positive ways. The heritage of the last four or five decades varies from region to region. Communism which took hold of the biggest Orthodox churches suppressed the advance of theological thinking; in an Islamic setting, the phenomenon of islamization *(sharia)* become predominant. The general development of theology was slow, even lethargic, without cultural and social repercussion.

In most of the ex-communist countries the faculty of theology was integrated into the public university. New schools have been opened, however, under the responsibility of the churches. The anchorage of the faculty in the university is a major change, since theology can be involved in the intellectual life of the country and in cultural trends and political events.[5] This institutional change has raised the problem of the relationship between the authority of the church and theological education. The faculty continues to give emphasis to the preparation of students as future priests and is still oriented by the churches' agenda.

5. Ion Bria, „Romania: Orthodox Theological Education, 1948 to the Present", in **Catholic World**, January/February 1994, p. 17—23.

In fact, given the urgent need for the catechetical instruction of the people a whole, and the rapid training of new priests and teachers of religion, the faculty has been obliged to reinforce its teaching function and didactic programmes, and to show less interest in research, studies, publications. Another sign that the academic advantage of being integrated into the university is not yet explored, is the inclination of the theological schools to support a growing trend of traditionalism among the churches, hence a great danger of lapsing into theological formalism unrelated to the present.

The access of women into theological education and ecumenical formation constitutes a positive change and it can help the rethinking of ministry of the believers in the church and the cooperation of women and men in church and society. The ambiguous return of a religious element in a society which has lost its point of reference requires a radical critique of the old religious practices and beliefs circulated in the name of Tradition.

Since the churches in the area are largely preoccupied with the preservation of Orthodoxy as the supreme value of national and cultural identity, theologians have little concern in comparing their theological discourse and methodologies with what is happening outside the country and in the ecumenical scene. Western theologies have gone ahead unnoticed and unchallenged by Oriental theology. And vice verse.

Before recognizing certain viable features of Orthodox theology,[6] let us look to the major issues on its agenda today.

3. Clarifications to be made immediately.

There are several areas which require close and immediate attention:

a) There is still ambivalence regarding the recent heritage and experience of Orthodox theology. There are few attempts to reflect theologically upon the half century of theology in conditions of restriction. Indeed, the tumult caused by the breakdown of the Communist system, the ethnic conflict and the severe fragmentation which followed, have not been conducive to a profound analysis. But without critical examination of this period, theology will strengthen the fundamentalistic trends which keep the church strictly attached to the model of 19 th century theology.

Such analysis can be a great surprise: it can reveal the resistance of Christian people, even without the support of the official church, during the persecution.[7] No breaking of the foundations of the church, which appeared to be irreducible. With a stubborn attachment to being

6. Petros Vassiliadis, „Orthodox Theology facing the Twentyfirst Century" in **The Greek Orthodox Theological Review**, vol. 35, Nr. 2, Summer 1990, pp. 139—153.

7. Olivier Clément, „Witnessing in a Secularized Society" in **Your Will be Done. Orthodoxy in Mission**, ed. George Lemopoulos, Geneva, WCC 1989, pp. 117—135.

guardian of the Truth, the church was not a simple, helpless victim of the political powers. In the so-called submissive accommodation *(modus operandi)* of the church to the political powers, the church was weak and humiliated, but not unfaithful. It carries a lot of bitterness and conflict.

b) There are people seeking to return to some earlier phase of the history of theology: before the Second World War or prior to the communist revolution. This point of view is challenged by those who say that, in spite of an absence of outstanding theological developments, the theological schools have to be clear on the ideological influence on theology before 1989. It is obvious that theology refused to make an ideology out of faith. They prefer silence. But do they exaggerate in keeping silence on social sins and the violation of human rights? Today's theology has to decide on its new point of departure.

c) No conclusion was drawn either for church or society from the mixture of ecclesiological issues and socio-political issues during the past decades. Not only in terms of legislation for religious life, but especially in terms of the nature of human history and destiny. It was a period of confusion — cultural and national issues were sometimes promoted as articles of faith. Little was done on the church as a moral community. Here is a large field for action: dialogue with politicians on the significance of theological vision for social ethics and the political matrix of society; dialogue with intellectuals and artists of the country on issues such as the autonomy and value of secular ideologies; the critical attitude against the false ideologies imposed upon public opinion especially through the mass media — the press, radio and television.

d) The question of unity and the dividing issues of tradition: poverty, race, sexual morals, politics, have been treated with a certain superficiality. No efforts have been made to discern appropriate forms and images of the visible unity of Christians. It requires serious theological work to clarify the inherited disputed questions. It implies the pursuit of the theological and ecumenical formation of the students and priests.

e) Contemporary contextual theologies claimed to be a response to the Word of God in historic situations. Modern alternative theologies diversified and widened Christian thinking. What are, for the Orthodox, the ways of responding to the Word of God in the present context, how do they perceive the theological position of others? Indeed, it is a great deception to learn that the results (agreements, statements of faith) of bilateral conversations and ecumenical conversations on the areas where differences were considered as insurmountable, are completely forgotten or ignored not only by the church authorities, but also by the theological institutions.

4. For a new age in Orthodox Theology

a) Reformulation of doing theology, a theology which should have as its primary role the *reception* of Tradition. The main gap today is between the doctrinal development in the last century and the weak contribution of recent theology in terms of positive interpretation and reception of the Tradition. Orthodoxy comes into modern times with a rich, post-patristic heritage, which has not been sufficiently taken in and developed in contemporary thought. Hence, a sense of discontinuity of progressive, interpretative theological thinking. Hence, an attitude of disorientation and uncertainty concerning new formulations and expressions.[8] The main goal of theology is at stake here. Instead of proposing actual responses to theological issues, it prefers to repeat the ancient controversies around them. Theology which has lost its critical function has tolerated extremist positions or even false teachings by emperors, patriarchs and church authorities.[9]

b) Reimagining the traditional ecclesiology, in two directions: what it means to be the church in a society which no longer has a constantinian form. This ecclesiology reflects a Christian society of Constantinian model, and therefore it does not know to distinguish the church from any social group or cultural community. Then, how does the church confront the great missionary challenge of today, which implies the reevangelization of the majority of the people, a response to the unchurched Orthodox and to the moral and spiritual crisis of society? The missiological discourse and practice of the churches is still very limited and frustrated. It is incumbent upon the pentecostal church to encompass all humanity, and not to restrain its mission to an ethnic community. The church must undergird the liturgical life of the community in the widest sense: concern for the poor, sick, hungry, humiliated; for the equality of women with men and against discriminatory beliefs and practices hidden in the canons and prescriptions of the councils and for some church fathers. Above all, it means to make mission an essential part of the training of future priests, in order to respond to the requirements of Christian witness and to the missionary activity of sects, para-church and para-religious movements.

c) Orthodox theology is more than doxology, celebration, incantatory discourse; it implies preaching and interpretation of the Bible, teaching doctrine, history of dogmas, hermeneutics. It is known that there is no great interest in biblical theology, because of the weak definition of Tradition as the defence of the Apostles doctrine and not as a deep understanding of it. The new explications and formulations of articles of faith remain a meaningless field. In the absence of new ex-

8. Bishop Demetrios Trakatelis, „Theology in Encounter: Risks and Visions", in **GOTR**, vol. 32, no. 1, Spring 1987, p. 31—35.

9. Vasilios Makrides, „The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece", in **GOTR**, vol. 33, no. 2, Summer 1988, p. 165—187.

pressions of the Tradition, many theologians make appeal to the old canons, with the same fear: not to compromise the apostolic faith. However, the Fathers of the church were outstanding theologians in meditating and interpreting the mystery of the Holy Trinity and the doctrine of God incarnate. Their theology is largely a commentary of the biblical message and texts in response to the problems of their times, and especially for the instruction of ordinary Christians. Here is another failure of theology: to communicate with the people who constitute in terms of religious information, a new public. Orthodoxy is not the monopoly of the intelligentsia. The theological schools have to assure minimal theological literacy of the people.[10] Freedom and flexibility are needed in the teaching approach to the new public of today.

d) There is need to create new images and concepts for approaching and describing the other churches. We are not debating this subject now; only to mention the tendency to maximize the term *Orthodoxy* over against those who are minimizing the term *heresy* and the mystification of the apologetic formula: „Outside the church, no salvation". The recent discussion about the limits of the church was done without taking into consideration the diverse attitudes of the ancient bishops towards those who lost the canonical link with the church. For example, St Augustine's reflection about *notae ecclesiae* and attitude towards the donatists in schismatic position. The danger here is to begin again from the old stereotypes and controversies, which hide the new ecumenical developments, instead of trying to reinterpret the faith for the benefit of all. It is also a matter of sensitivity towards other Christians and the determination to initiate common efforts and programmes to restore the visible unity of all.

5. What are the viable elements in the Orthodox approach to Theological Education which need to be retained?

a) The apophatic way *(via negativa)* to grasp the mystery of God as a ray light releases the theology and liberates it from the authority of a rigid magisterium formulating the doctrines and from the intellectual pressure to find new expressions and new theologies at any price. Also, the capacity to celebrate the faith, to communicate the word of God both in verbal and sacramental ways, to teach theology through the liturgical text and doxological prayer. The eastern way of doing theology tries to avoid *intellectualism*, i.e. the pressure to conceptualize the mystery, and *spiritualism*, the claim to a spirituality without grace.

b) The Orthodox have always emphasized the place of *local ecclesia*, which remeins the basic liturgical structure of the universal church. Theology has the task to reflect on the diverse models of historical,

10. Metropolitan Emilianos Timiadis, **Priest, Parish and Renewal,** Holy Cross Press, Brookline, Mass, 1994, p. 116—117.

particular, concretization of the gospel, without losing the vision of the one church. The hard realities of the world situation over the last decades have forced the local churches to live in their isolated and restrained contexts.[11] Hence, the tendency to tolerate a lot of internal discrepancies: churches using different calendars, preferring a liturgical language foreign to the written and spoken language, churches whose leaders are not indigenous to the country. These elements convey a false impression of the unity of Orthodoxy, but, in fact they are expressions of the freedom of local churches to create their own traditions. Of course, a greater, more explicit coherence is needed. The Orthodox have to reach a more integrated vision, to envisage indivisible and inseparable goals, in spite of national, local realities.

c) The Orthodox understand diversity as a means of expressing unity and not destroying it. Orthodoxy itself encompasses significant ecumenical space and time in its witness to and interpretation of Tradition. The Orthodox speak of the catholicity and fullness of the Christian faith. A wide diversity is accepted in terms of life-style, liturgical rituals and symbols, church organization and order, but this should not affect the character of faith statements and the transmission of the faith. For them, the ecumenical problem is the *fullness of faith*. They are not inclined to accept new forms of faith. However, they realise that the unity in faith which precedes the eucharistic communion is not an abstract reality. It requires necessary expressions of the historicity of the common Tradition in its various settings. There are now different theological, cultural and social traditions which need not only to be reorganized, but also to be received. In the ecumenical movement can be seen a tendency to relativize the fullness of Christian faith and its unity, and to minimize the concept of heresy.

d) The Orthodox church is present everywhere today, in Africa, in Australia, in the North and South Americas. It represents an enormous potential resource for the whole of Christianity. Until now, the rich theological contribution of the centres in the so-called diaspora has remained ignored and unnoticed by theologians living in the mother churches. The experience of the churches living in an Islamic setting and in Palestine, especially in the area of dialogue with other religions, is unknown and unexplored. With such experience, the Orthodox should not have doubts about being in the ecumenical movement. Why is local ecumenism in the diaspora not encouraged and the result of theological conversations not received?

---

11. Bishop Ștefan of Zicha, „Witnessing in the 'Second World', in vol. Your **Will be Done**, p. 110: „Th s was the situation and to some degree remains so to the pre ent day in countries in which the state has imposed a totalitarian, antireligious ideology and reduced the life of the Orthodox church to the 'practice of a cult'. The altar and the holy eucharist have been the one spiritual school, pulpit and gathering of the ecclesial and national community".

6. Conclusion

The schools and programmes for theological education constitute a factor of vitality and renewal within the Orthodox churches. While the ancient patriarchates (Constantinople, Alexandria, Jerusalem) have no theological faculties of their own and are unable to bring a point of view on their actual experiences, the churches in ex-communist countries, including the Ukraine, Belarus, Slovakia, Moldova, Macedonia, Albania, are increasingly equipped with new institutions in order to respond to the needs of Christian teaching, religious instruction, ecumenical dialogue in their own situations.

After a long period of paralysing silence and defensive attitude, the formalism of theological teaching is being called into question. For the purpose of teaching is not to get people to swallow doctrines whole and to assure a nominal assessment of the catechism. Teaching methods and the adequacy of the language are challenged. Beyond the defence of the Orthodox faith, theology has to recover its primary vocation, i.e. interpreting and receiving the Tradition, giving responses to urgent moral issues and great questions of the day. Unable to find responses, people are looking for miracles, or to politicians for their solutions.

The great danger of lapsing into formalism, of doing „theology for theology" is of fracture between theology and the people, the danger of sterility of theological reflection and analysis. These have to be seriously examined by the next congress scheduled for 1996. I hope that the next congress will mark a milestone in Orthodox theology at the end of this century.

„TEOLOGIE PENTRU TEOLOGIE" SAU TEOLOGIE PENTRU UNITATE, ÎNNOIRE ŞI MISIUNE?

Într-o reflecţie care premerge cel de-al IV-lea Congres al facultăţilor de teologie ortodoxe, autorul oferă o schiţă a situaţiei teologiei ortodoxe în contextul schimbărilor post-comuniste, trecând în revistă problemele semnificative care pretind un răspuns din partea acesteia, precum şi elementele care îi stau la îndemână susceptibile de a o repoziţiona, critic şi creator, faţă de propriul trecut, de urgenţele prezentului şi de provocările viitorului.

Constatând timiditatea cu care teologia ortodoxă a ultimelor decenii a abordat problematica impusă de realitatea istorică actuală — datorată, pe de-o parte, unui formalism metodologic, iar pe de alta, prezenţei regimurilor comuniste — prima parte a articolului descrie câteva aspecte, pozitive şi negative, ale noilor schimbări care au afectat organizarea structurilor bisericeşti şi instituţiile teologice din ţările est-europene. Este limpede că teologia ortodoxă se află în faţa unor clarificări care nu mai pot fi amânate, precum: evaluarea moşte-

nirii perioadei de persecuţie sub şi/sau „acomodare" cu puterea politică; examinarea raportului teologiei cu istoria şi destinul omului, aşa cum sunt văzute de politica, etica şi cultura seculară; redeşteptarea angajamentului social şi ecumenic al autorităţilor bisericeşti şi al instituţiilor teologice.

În inaugurarea unei noi ere în teologia ortodoxă, este necesar ca aceasta să revină la rolul ei primar, de receptare şi interpretare pozitivă a Tradiţiei, revigorându-şi astfel funcţia critică. Aceasta presupune o actualizare a eclesiologiei pentru o epocă ne-constantiniană, în care Biserica nu se mai confundă cu orice grup social sau cultural, şi în care dimensiunea ei misionară (evanghelizare, deci şi implicare socială) revine în prim plan. Teologia ortodoxă trebuie să depăşească un discurs strict defensiv şi „doxologic" care o depărtează, de fapt, de sensul teologiei Sfinţilor Părinţi — explicarea mesajului biblic ca răspuns la problemele timpului lor — şi totodată de poporul care constituie astăzi noul ei public. De asemenea, e nevoie de o nouă abordare a raportului cu celelalte biserici, care să evite vechile stereotipuri şi controverse şi să ia în considerare noile dezvoltări ecumenice.

În vederea promovării acestei înnoiri, teologia ortodoxă trebuie să apeleze la elementele de mare valoare din conţinutul ei (caracterul ei apofatic, capacitatea de a celebra credinţa prin cuvânt şi taină) şi să profite de prezenţa Ortodoxiei pretutindeni astăzi în lume, valorificând aportul teologic al „diasporei".

Fără ca aceste perspective să se regăsească în programele dedicate educaţiei teologice, există riscul de a face „teologie pentru teologie", în timp ce vocaţia ei primară este de a primi şi interpreta Tradiţia, de a oferi răspunsuri adecvate la marile probleme ale zilei de azi. *(S.M.)*

Rev. Dr. CARNEGIE S. CALIAN
President of Pittsburgh Theological Seminary

BEYOND ICON AND PULPIT: THEOLOGIZING WITHOUT BOUNDARIES*

We are living on the threshold of the twenty-first century: the year 2000 A.D. is fast approaching. The urgency for thinking in terms of tomorrow's context has motivated many to challenge and discard various cultural, political, scientific and theological stereotypes. Our sense of continuity and respect for the *status quo* have been blurred and confused. What has been true is now under fire, and what has been acceptable is now considered obsolete. What does this say to Christians whatever their confessional leanings?

Theology and technology

It is true that we are living in an exciting, as well as a threatening, era in which to theologize. Theologizing is the rigorous and daily exercise of relating the Word of God to the human world. The context for our theologizing must be global. Parochial theologizing is antiquated, if not demonic in our day. We have come from an age of disputes to one of dialogue, from divergence to convergence, from polemics to irenics. We have today technological universality, if not ecclesiological catholicity. Our electronic age has created an environment which theologizing Christians cannon ignore. Within this milieu it is anachronistic to delineate sharply between Eastern and Western categories of thought and action — tehnology as never before has made it possible for us to see the world as a whole. Fragmented theologizing, Eastern or Western, will revert us to the boundaries that describe yesterday's world.

Theologizing often appears to be an irrelevant enterprise in this space age, with theologians who simply rehash yesterday's battles and neglect the Eternal Contemporary, the Lord of the cosmos and of universal history. The theologian today, of whatever churchly stripe, must

---

* This constitutes a chapter from the author's book **Theology without Boundaries: Encounters of Eastern Orthodoxy and Western Tradition.** Permission to include it here has been kindly granted by the publisher, the Westminster John Knox Press, for which we express our gratitude.

give cognizance to the fact that we are confronted by a new world technologically — a new world of „allatonceness". We have today a technological unity in which boundaries of time and space have literally vanished. Encounters between East and West, North and South are commonplace today as witnessed by millions through satellite communication. We are living on a global island; to speak of encounter is to underline the state of our existence.

Technology has contributed significantly in creating a *technopolis* which in turn has created an *ecumenopolis*. The theologian's task, today and tomorrow, is to theologize within the context of this *ecumenopolis*. A simplified version is the modern kindergarten class with each child involved in some aspect of painting, building, housekeeping, climbing, or reading, etc. A visitor is struck by the many directions of interest and activity. It is this „allatonceness", this action in all directions at once, which our theologizing must grasp, a wholeness which comprehends and directs all sides simultaneously. The theologian must no longer be satisfied with fragmented pieces of a single heritage. This fragmentation merely pays homage to the „prince of this world" and not to the Prince of Peace who is Lord in the „world to come".

As Christians we often seem to drive into the future with our eyes nostalgically committed to the rear-view mirror. It is Christians, I suspect more than Marxists, who transform historic churches into museums. We have domesticated God into a household pet, patting the Divine on the head from time to time as the mood strikes us. Our theological anxieties today are due largely to inept efforts to meet present demands for change. Encumbered by yesterday's tools and yesterday's boundaries, we are a frustrated lot, and our ecumenism at times does not witness to our health as much as it does to our sickness and inability to accept change.

Technology rather than theology is giving guidance and aid to most Christians and non-Christians in the world. Technology has advanced more rapidly in the past fifty years than in the previous 5000 years. What has theology been doing during this intervening course of time? The lack of a satisfactory answer at this point has contributed sizable to the loss of interest of clergy and potential candidates for vocations within the church — a problem shared ecumenically by all the churches. Men and women with vision and a sense of commitment are looking for possibilities that promise reward for their use of imagination and creativity, not churches that offer a tasteless menu of caution and withdrawal in the guise of responsible Christianity.

Technology and Eschatology

Technology has created an open approach to the future. Walls and borders between nations and persons are increasingly ineffective. Technology has actually made the theological category of eschatology an immediate and current topic of concern within this age. Eschato-

logy is much more than a stilted doctrine of last things concocted by theologians and rejected by suspicious laity; within a technological setting it is more than ever to be considered a doctrine of hope, a doctrine of the future. Eschatology connotes the future, and the future with its limitless possibilities is the aim of an advancing technology.

The technologist and the theologian are in fact working toward the same goal; precisely at this point the biblical faith has abiding relevance as it bears witness to the transcendent *eschaton* to a timeless and spaceless order of reality. Here the technologist and the theologian are conversing in similar categories, and the former will begin to understand that the theologian, like the technologist, is also open to the future. Together they can become creative partners under the Lord of universal history and of the cosmic process, whose ways are manifest in the very forces and energies of life. It is the theologian's task to point out that it is our Lord's sovereignty over these forces and energies of life which is the true offense of the Gospel in a post-Constantine, post-modern era. The problem today is that it is not God's sovereignty, but our parochial stubbornness as Christians stuck in yesterday's world, which has become the present offense in place of the Gospel.[1]

It is from this ecumenically and universally shared hope in the *eschaton* that theology and technology can together look with confidence, anticipation and openness toward the future. It is really from the viewpoint of the End of history that our present endeavors will be evaluated. Loss of this eschatological perspective can lead theologians to premature despair and technologists to a false optimism. An eschatological perspective addresses our essential nature as persons, namely, that we are anticipatory creatures whose very breath is a gift, a grace from the Creator.

The phrase „gift of grace" is the believer's way of expressing hope in the future. The believer knows by faith that nothing is permanent; everything passes away. Only hope in the *eschaton* abides. The Christian is open to the future; each day is a part of an earthly pilgrimage to discover God's grace. Each follower thrives in the security of this hope, thereby transcending the insecurities of the moment. One thus learns daily to „hang loose", to keep moving within the landscape of the *eschaton*.

---

1. See Hans Kung, **Theology For The Third Millennium: An Ecumenical View**, (Doubleday, 1988); John Meyendorf **Catholicity And The Church**, (St. Vladimir's Press, 1983) and **Living Tradition** (St. Vladimir's Seminary Press, 1978); George A. Lindbeck, **The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post Liberal Age**, (The Westminster Press, 1984); William C. Placher, **Unapologetic Theology: A Christian Voice In A Pluralistic Conversation**, (Westminster/John Knox Press, 1989); Stanley S. Harakas, „Tradition In The Orthodox Tradition", unpublished paper delivered at the American Theological Society Meeting, April 20—21, 1990; and Alexander Schmemann, **Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy In the West**, (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); Jurgen Moltmann's, **The Church In The Power Of The Spirit**, (Harper & Row, 1977) and **Theology Today**, (Trinity Press International, 1988).

Christians have not always maintained this vision of hope. Many of our church structures and edifices testify to our dated handling of the Gospel. Today we are abandoning these structures but are moving without direction in a dangerous superficial search for relevance. Our structures in some cases have mortgaged us into the future, increasing our immobility and harmfully damaging our organic life as the *ecclesia* of God. Ecumenically, various churches at times appear more committed to real estate than to the journey of faith. Have we forgotten that we serve a pilgrim God? It appears that not only are our assets frozen, but also our means of conveying the Gospel in each new situation. The consequence is restlessness among those who have remained within the church as well as among those who have left. Church „drop-outs" are an increasing tribe in our day.

Restlessness is a common condition for humans in the midst of rapid change. Not only in the church, but everywhere, we can observe this frustration. Some denounce this spirit of unrest as dangerous, but the technologist in each of us empathizes with the unrest for it encourages innovation and experimentation. Restlessness from the theologian's standpoint, is a manifestation of our eschatological nature as persons organized in churches. As we probe into ourselves, we realize that neither new computer gadgets nor excellent church programs will satisfy our restless drives. There resides deep within our theological psychic a desire to be somewhere, to possess something or someone.

For many this restlessness is found in the routine of home life. I recall, for example, an impatient young son approaching me one afternoon with, „Daddy, I want something". „What do you want?" „I don't know!" After some minutes we finally settled, I thought, upon one of his games. Within two minutes his reaction was „I hate it". Isn't this our common plight, shared by theologians, technologists and others? We want something, we want it now, only to hate it a moment later as we push on restlessly. It is the theologian's opportunity to furnish leadership and to work creatively in bearing witness to the pilgrim God whose *eschaton* is our hope and our destiny.

To say that Jesus Christ is our hope and our destiny, is to say that Christianity is eschatology. The essence of the Christian faith is hope that looks to the future and moves forward, transforming and revolutionizing the present. As the theologian Jurgen Moltmann in his book *Theology of Hope* has aptly stated: „The eschatological is not one element of Christianity, but it is the medium of Christian faith as such, the key in which everything in it is set, the glow that suffuses everything here in the dawn of an expected new day. For Christian faith lives from the raising of the crucified Christ, and strains after the promises of the universal future of Christ. Eschatology is the passionate suffering and passionate longing kindled by the Messiah. Hence eschatology cannot really be only a part of Christian doctrine. Rather, the eschatological outlook is characteristic of all Christian proclamation,

of every Christian existence and of the whole Church".[2] It is only as we are able to focus clearly upon this eschatological emphasis seen in the biblical faith that we will have a saving word for the restlessness in society and in the individual who knows in the intimacy of one's heart that we are all eschatological beings — persons who long for a future with meaning and life.

For the Christian, the question of the future is organically linked with Jesus Christ. The task of Christian theology is to determine if there is a future with Christ. Ultimately the resolution of the question itself is beyond empirical verification. For the present the believer lives on the history of promise witnessed to in the biblical story *(heilsgeschichte)*. The fulfillment of the promise has not yet been fully consumated. For the time being the Christian lives in hope and in doubt — the resulting tension creates a living faith in some and despair in others. Many secular oriented Christians have long since ceased to attribute any future to God, while Marxist and secular humanists have organized their lives toward a future without God. The present with its affirmation and contradiction is actually the very source by which a Christian view of hope is sustained. Blaise Pascal viewed this tension in saying, „The present is never our end. The past and the present are our means; the future alone is our end. So we never live, but we hope to live; and, as we are always preparing to be happy, it is inevitable we should never be so".[3]

To hope then is to be human; and to hope in Jesus Christ is to be Christian. The absence of hope is despair; in its absence we tend to give too much credence to the *status quo*. It is the very nature of hope not to take things as they are, but to see the possibilities of change. Herein lies a spirit of kinship between the theologizing believer and the technologist. Thus the Christian message of hope centered in the death and resurrection of Jesus Christ speaks out and gives strength throughout all the seasons of life, „because in the promises of God it can see a future also for the transient, the dying and the dead. That is why it can be said that living without hope is like no longer living. Hell is hopelessness, and it is not for nothing that at the entrance to Dante's hell there stand the words: 'Abandon hope, all ye who enter here'"[4] Christianity is eschatology personified in Jesus Christ; he is the Enacter of the *Eschaton*. Through him eschatology implies a theology of hope, a theology of openness to the future, a theology without boundaries, which witnesses to the God of the future whose power has been revealed in the Word made flesh.

---

2. Moltmann, **Theology of Hope**, (English translation, SCM Press, 1967), p. 16. See also Carl E. Braaten, „Toward a Theology of Hope", **Theology Today**, XXIV, 2 (1967); and C.S. Calian, **Berdyaev's Philosophy of Hope** (Augsburg Publishing House, 1968).

3. Pascal, **Pensees** (London: Everyman's Library, 1954), No. 172, p. 5.

4. Moltmann, **op. cit.**, p. 32.

The Triangle of Hope

As tomorrow's Christians we must articulate this eschatological dimension within our churches as well as within our cities. Each of us stands within an ecclesiastical tradition which we call „home". Our church home holds memories of warmth, security and communal bonds of support. Some of us in retrospect know that we belong to several homes, we are the ecumenically displaced of this century. We live beyond icon and pulpit. We have changed churches more than once in our restless search for warmth, security and fellowship. Protestants more than Orthodox and Roman Catholics have shown greater mobility at this point and perhaps more consciously question their „home" and their Christian upbringing. Orthodox and Roman Catholics, however, also have of late an increasing number among their members crossing confessional lines to seek openness to the future while realistically realizing that their own respective traditions cannot be bypassed, that their own time to influence change is rapidly dwindling, and that they have a responsibility to their children to transmit, however imperfectly the truth which they are pursuing. Within this matrix of churches and their encounters, there is hope.

The triangle of hope consists in uniting creatively the dimensions of tradition, time and truth, even as they are already united in Jesus Christ who Tradition, Time and Truth personified.

First, Tradition refers preeminently to Jesus Christ. Tradition was embodied in the Word made flesh and has been transmitted through apostolic witness, sacraments, Scripture, councils and in the ecclesiastical traditions of our several churches. A fresh look at the sources witnessing to Tradition has already corrected numerous misunderstandings.

Protestants took the initiative in the nineteenth century with a critical historical view of the sources of Scripture, and investigations continue as evidenced in the hermeneutical activities of the post-Bultmannians and others. Roman Catholics in the second half of the twentieth century have also shown remarkable zeal in a critical evaluation of the sources of their ecclesiastical tradition as witnessed in the documents of Vatican II; there are also current Vatican leaders who feel this assessment of sources has gone too far. Orthodoxy has shown its concern for Christian renewal in one of the earliest ecumenical documents, the now famous Patriarchal Encyclical calling for a Pan-Christian Council in 1920, and then again at the Pan-Orthodox conference held at Rhodes and Addis Ababa by the Chalcedonians and non-Chalcedonians respectively.

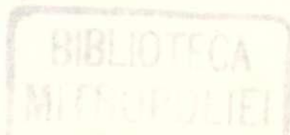
Actually Orthodoxy has yet to undertake an extensive critical examination of the sources of her tradition as attempted by Protestants and Roman Catholics. Orthodoxy may feel that such a step is neither advisable nor necessary, but the pressures of today's ecumenicity, where nothing is hidden, require an inescapable and critical evaluation of their sources if dialogue is to gain greater depth. Furthermore, the

educated laity within their parishes will demand it even more than pressures from without. Orthodoxy can no longer advocate an apostolic and patristic theology of holiness and God-like living without critically discerning the theologizing spirit of the Fathers for the present. Let there be no misunderstanding: Orthodoxy is commended for its stress upon continuity of the church, but it is Orthodoxy's weakness as well. Tomorrow's believers are entitled to know what the theologies of the councils and of Athanasius, Irenaeus and the Gregories convey to our day. This is a challenge to Orthodoxy to be more incarnational and critical of its own theologizing.

Today we are more aware than ever that each ecclesiastical tradition has written and followed its rendition of the „Gospel According to Jesus Christ". Thus we have the gospel according to the Orthodox, Roman Catholics and Protestants. Ecclesiastically we have created a synoptic exposition of the Tradition personified in Jesus Christ. Each of the traditions, „gospel according to . . . ", highlights the mystery and glory of the Word made flesh. We are not so naive to think that the sum of these ecclesiastical traditions is equal to *the* Tradition. Tradition personified in Jesus Christ is greater than our grasp of Him in our respective traditions. Such a statement may not please the Orthodox, Roman Catholics or even many Protestants, but from the realistic viewpoint of the *eschaton* to claim any more would be presumptuous for any household of faith. We need a more relentless search into one another's ecclesiological heritage, asking embarrassing but honest questions of one another.

We must ask these difficult questions, for all the traditions share in many of the same problems. Even as the patristic period was creative in their formulations, so must we be for our day. We can no longer hide our „soiled ecclesiastical linen" from one another. Our backyards are exposed; our sorrows as well as our joys are known. Whatever affects one household affects the other households as well. In an *ecumenopolis* there are no secrets, no triumphs, no tragedies which do not concern all of us. Christ himself calls us from our confessional caves and invites us to revamp our strategies from defense to offense, as we acknowledge one another's uniqueness and contribution in fulfilling the Christian mission and shortening the shadows surrounding His *eschaton*. Let us stride confidently together into the future.

For too long now, Orthodox, Roman Catholics and Protestants have created idols of their respective traditions. The tragic but inevitable admission is that each sees its own tradition as faithful while its neighbor's needs reform. At least it is no longer fashionable to pass judgments upon others with finality. An eschatological perspective will humble and enliven our theologizing. Inquisitions, anathemas, and proselytism are largely passe today; tomorrow, such terms as heresy, apostasy and infallibility will become anachronisms also. The theme of a cooperative Christian mission in the *oikoumene* is reconciliation rather than rejection.



Our Christian mission of reconciliation demands united action by us all as churches and as persons. Reconciliation is biblical and cosmic in its demands. In practice, the confessional stance of our respective traditions in their parochial settings has been „isms', ideologies which have lost the *evanghel* and the eschatological note of judgment and mercy. Tomorrow's theologizing must take bolder steps, lest we become satisfied with superficial advances which resist actual change or ape culture rather than take the initiative and reshape culture in the name of Jesus Christ.

Secondly, within the triangle of hope, let us witness to Jesus Christ as the Alpha and the Omega. He is not only the personification of Tradition but also of Time. This awareness will alter our views of ecclesiastical traditions which are products of *time. Church* traditions as they bear light to the Tradition, in the Word become flesh, are subject to the passing of time and transmission. Therefore the theologizing process will always be hermeneutical in nature; to theologize is to interpret, and all interpretations take place in time.

Time beckons us to write new creeds. This is true, and tomorrow's thelogizing must continue to demythologize and dehellenize the concepts expressed in earlier creeds. However, we cannot discard our past; we do have, for example, in the Nicene Creed an important ecumenical basis which can creatively instruct us for the future benefit of all.[5] The Nicene Creed can serve as a useful model of anticipated universality and catholicity in the midst of today's technological unity. It seems far wiser to proceed from a proved model of the past into the future than to begin with the false premise that we can theologize without acknowledging our past. Furthermore, the Nicene Creed can also serve as an important catalyst in reconciling Eastern and Western traditions. Reference here is to the question of the *filioque*.

Did the West's addition of this clause to the Nicene Creed increase or detract from the church's understanding of the triune God? The original version of the creed read that the Holy Spirit „proceedeth from the Father" only and the later Western version that he „proceedeth from the Father and the Son *(filioque)*". Both formulas within their historical contexts no doubt sought to defend the doctrine of the trinity, but in reality became stumbling stones of the vested interests of each's ecclesiology. Pneumatology, like eschatology, has too often been neglected for ecclesiological considerations which were uncharitably engineered by forces within the respective churches. No ecclesiastical tradition from the viewpoint of time stands pure before God's judgment seat. All are in need of confession, cleansing and re-examination of their past with reconciliation as the goal. From such a framework, there is the possibility today that the omission of the *filioque* might be acceptable, or a rephrasing might be mutually agreeable that

5. Geddes MacGregor, **The Nicene Creed Illumined By Modern Thought**, (Eerdmans, 1980).

would keep intact the church's faith in the triune God, and at the same time enable all Christians to share in a common pneumatology.

Such a common doctrine of the Holy Spirit will not revitalize the churches overnight, but it would remove a historic barrier which has frozen positions for too long. The lack of a common pneumatology is essentially a concession to the demonic in our midst. A commonly confessed pneumatology will enable the Holy Spirit to break out of imprisoned ecclesiastical battlelines of the past and once again, in accord with the apostles, reign as the Universal Bishop of the churches. From a common pneumatology, we can be more open to the future and to the *eschaton*.

Third, those of us within the triangle of hope must give our attention not only to tradition and time, but also to truth. Truth is personified in Jesus Christ, and the Spirit of Truth will lead us to Him. Christian unity in tomorrow's theologizing must avoid seeking a unity of pragmatic purposes; it must aim at unity in pursuit of Truth. We have long equated our respective traditions as being synonymous with the Truth. From the perspective of the *eschaton*, our respective church traditions can only reach approximations of the Truth. *The* theology of Truth has been revealed to us in Jesus Christ; ecclesiastically this truth has literally been within human grasp (the Word of Truth became flesh), but experience has shown that the Truth has actually escaped our grasp and total comprehension. There is a hiddenness or *mysterion* to God's revelation. This factor has caused consternation not only for the Jews and the Greeks in the New Testament, but also for Orthodox, Protestants, and Roman Catholics in their dogmatic claims for faithfulness to the Truth. The question of faithful witness to the Truth in the spirit of the apostles cannot be resolved here; there is no easy unraveling of the dogmas or creeds for a quick solution or verification of faithfulness. The issues of orders, eucharistic worship, and mutual recognition of one another as ecclesiastical entities without reservation continue to be sources of division.[6] There is no formula for instant unity, such a formula probably does not exist apart from the fulfillment of the End time. We must be realistic and not succumb to ecumenical impatience and discouragement, as we work in and through the Holy Spirit toward the vision of One Church acting in harmony within the world.

In the meantime, let us admit that Orthodox and Roman Catholics will continue to suspect the ecclesiastical reality of Protestants. Secu-

6. The Faith and Order Commission of the World Council of Churches has published an important booklet entitled, **Baptism, Eucharist, and Ministry** (Faith and Order Paper No. III, 1982). The three agreed-upon statements in this booklet are now under discussion by the member churches, they serve as an ecumenical guideline that Christian spirituality without boundaries is not only within the realm of possibility but a cherished hope for the near future. As a long time participant in the official international dialogues between the Orthodox and Reformed churches, I must testify that the process is slow. See also Thomas F. Torrance, ed., **Theological Dialogue Between Orthodox and Reformed Churches,** (Scottish Academic Press, 1985); and **The Orthodox Church and the Churches of the Reformation,** (Faith & Order Paper 76, World Council of Churches, 1975).

lar ecumenism, while quite helpful and popular, will do no more than relieve some pressure and frustration among the Faith and Order issues which divide Christians. Theological divisions will not disappear through social acts of good will, however necessary the latter are in improving the attitudes toward a more meaningful dialogue.

Cooperative acts of prayer, united programs and an endless number of „coffee-cup communions" will go far in helping us to discover the authenticity of each other's witness, but nothing more will happen unless we are willing to pursue a theological attitude that desires Truth, and will in time enable us to transcend our traditions and parochial ecclesiologies. On the day of Truth we will fully recognize one another as individuals within the same Christian household. Terms like „separated brethren", „schismatics" or „heretics" will no longer exist, but only the acknowledgement that the gospels according to our respective traditions are all potentially valid and complementary witnesses to Him who is the Tradition, the Time, and the Truth personified. Such a recognition will not be possible if we persist in anchoring ourselves to past heritages and conduct uncritical monologues in the present day, thereby failing to hear the Spirit's message to us through our ecclesiastical neighbors. Standing within the triangle of hope, such openness may develop united Christians of tomorrow who will be *truly orthodox, truly catholic* and *truly reformed* as they discover the authentic notes of their respective identities, as did the early witnesses John, Peter, Paul, Mary, Martha, and others.[7]

Unity Via Celebration

During the transition period enroute to tomorrows's theology and the final fulfillment of the *eschaton*, we will need a working spirituality of affirmation or celebration, lest we die in the desert caused by our divisions. The marks of affirmation widely acknowledged and biblically rooted are the celebrated events of Baptism, Easter and Pentecost.

7. This book has not mentioned the issue of the ordination of women as being yet another challenge to Orthodoxy. It is certainly being discussed in Orthodox circles as evident in the recent Inter Orthodox Consultation, „On The Place Of The Women In The Orthodox Church And The Direction Of The Ordination Of Women", (Rhodos, Greece, Oct. 30 — Nov. 7, 1988). See notes and comments in **St. Vladimir's Theological Quarterly**, Vol. 33, 1989, pp. 392—406. See also, Thomas Hopko, ed., **Women And The Priesthood**, (St. Vladimir's Seminary Press, 1983); and Bishop Chrysostomos, „Women in the Church: Some Current Issues in Perspective, „**The Greek Orthodox Theological Review**, vol. 34, no. 2, Summer, 1989); pp. 117—125. To date, the Orthodox wish to remain faithful to the witness of tradition as understood and practiced by them. The „iconic" character of priesthood as handed down through Christ is male oriented for the Orthodox. The role and contribution of women is highly regarded by the Orthodox, but they do not wish to subordinate their faithfulness to tradition to the present challenges posed by feminist theology. This will be an important topic for future research and discussion in dialogue with the Orthodox.

The sacrament of baptism enjoys mutual acceptance among the churches. There is an ecclesiastical unity already in baptism. The methods and practices of baptism differ in the churches, but the intent is shared by all the churches. Baptism is the message of repentance, renewal and union with Jesus Christ. Whether proclaimed in a sermon or in the liturgy, baptism is the celebration of new life in Christ and inclusion within the community. The validity of each tradition's baptism is widely acknowledged by other churches today. The basic vow taken by the adult, or by the parent in behalf of the infant, is an identification of the believer's life with Jesus Christ and one's basic ordination into the royal priesthood into the *laos*, the People of God. Baptism gives the individual not only identity but initiates the believer into a lifetime mission to proclaim the new life in Christ whatever one's secular vocation.

Perhaps the future may promise a common service of baptism, as well as regular services of baptismal reaffirmation. Services of confirmation (chrismation in Orthodoxy) already seek this end, but baptism is a universally more acceptable sign among Christians; its strong biblical precedent makes it an important means by which tomorrow's Christians may make a common affirmation. Perhaps a mutually acknowledged baptism, rather than the Eucharist, will emphasize our common mission to the world.

The second event of celebration is that of Easter. Easter signifies the resurrection and the fulfillment of new life begun in baptism. Orthodoxy in its long history of martyrdom can lead the procession of tomorrow's Christians in an „Easter parade", not down fashionable Fifth Avenue, but within the cemeteries and neighborhoods of poverty throughout the world praising in unison with Protestants and Roman Catholics the Christ who is risen, indeed! Easter enables our worship to be one of doxology.[8]

Doxology — thanksgiving — is in the final analysis the basic motivation behind authentic worship. Tomorrow's Christians will hopefully gather in their churches primarily for doxology, instead of the secondary psychological and sociological considerations which preoccupy them unduly today. Easter is a sign for Christians to celebrate; their burdens are never so great that there does not loom the possibility of a new dawn. The Light of the world does reign, the children of darkness will not have the last word; therefore rejoice for our witness is not in vain.

A third event to celebrate together is that of Pentecost. Pentecost points to the *eschaton*, an *eschaton* that has happily occurred in the Christ event, but is not yet consumated. Pentecost is the promise that we will be given power in our theologizing to discover new creeds and confessions as the Christians of tomorrow. Without Pentecost we

8. See Geoffrey W. Wainwright, **Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life,** (Oxford University Press, 1980), and **The Ecumenical Movement,** (Eerdmans, 1983).

are powerless, and our liturgies and sermons are meaningless verbiage. Because we do celebrate the Spirit of Pentecost together, there is hope that in the near future we will realize another Pentecost embodied in a truly Pan-Christian Council representing the *koinonia of churches* where significant theological agreements and understandings may be reached to enable the Eucharist and the *agape* to be celebrated as a banquet of unity presided over by the Lord of history.

At the same time, Pentecost reminds us that our expectations for tomorrow may be completely other than our findings. Pentecost prevents human manipulation, warns us against theological forecasting that expresses more of the human spirit than the Holy Spirit. Pentecost is a sign of surprise and testifies that the last word belongs to God, not ourselves. Through the celebration and power of Pentecost, men and women have become saints and missionary statesmen within the churches. It should not surprise us to hear that the communion of saints already enjoys an ecumenicity beyond our comprehension. Pentecost along with Baptism and Easter is an ecumenical event which can be shared in celebration by Christians, as a sign of hope in our pilgrimage toward mission and unity.

Our pilgrimage in fact has already traveled some distance: Christians have moved from the dialectics of the past to the dialogues of the present. It is my hope that tomorrow's believers may enter into an era of *cooperative didactics* — listening, learning, theologizing, and working together as we seek to meet the pressing needs of a world whose greatest dilemma is the rapid acceleration of problems. Such a world is in need of a spirit of openness, a spirituality and theology without boundaries.[9]

To sum up: Technological universality challenges Christians to realize theological and spiritual catholicity, with believers of all traditions working in creative tension and using their heritages as guideposts rather than as fences. The call is clear for Christians of tomorrow: there is no East nor West, no North nor South, but a unique community of churches living within a triangle of hope in pursuit of God who has already been revealed as the Alpha and Omega, the Way, the Truth and the Light. This is the only Tradition worth pursuing spiritually and individually as we approach the End of history before the Divine seat of One who came not to condemn, but to save us.

9. This spirit of openness is exemplified in Anthony Ugolnik's recent work, **The Illuminating Icon** (Eerdmans, 1989); and Archbishop Iakovos, **Faith For A Lifetime: A Spiritual Journey**, (Doubleday, 1988); Paul A. Crow, Jr., **Christian Unity: Matrix For Mission**, (Friendship Press, 1982); Pauline Webb, ed. **Faith and Faithfulness** (World Council of Churches, 1984), and **Churches In Covenant Communion: The Church of Christ Uniting**, (Consultation on Church Union, 1989).

DINCOLO DE ICOANĂ ŞI AMVON: TEOLOGHISIREA FĂRĂ HOTARE

Toţi creştinii trăiesc şi muncesc astăzi în cadrul unei spiritualităţi comune, experiate în evenimentele Botezului, Paştilor şi Rusaliilor. Aceste trei evenimente ne oferă un triunghi al speranţei, pe care îl celebrăm prin intermediul tradiţiilor noastre.

Astăzi creştinii au trecut de la dialectica trecutului spre dialogurile prezentului. Nădăjduiesc că creştinii de mâine vor putea intra într-o eră a *didacticii cooperante* — a ascultării, învăţării teologhisirii şi lucrării împreună în vreme ce căutăm să facem faţă nevoilor acute ale unei lumi pentru care cea mai mare dilemă o constituie accelerarea rapidă a problemelor. O astfel de lume are nevoie de un spirit de deschidere, de o spiritualitate şi teologie fără hotare.

În vremea noastră, universalitatea tehnologică îi îndeamnă pe creştini să realizeze catolicitatea teologică şi spirituală cu credincioşii tuturor tradiţiilor, acţionând într-o tensiune creatoare şi folosind moştenirile lor mai degrabă drept călăuze decât ca îngrădiri. Pentru creştinii de mâine chemarea este clară: nu există răsărit sau apus, nord sau sud, ci o comunitate unică a Bisericilor, trăind înăuntrul triunghiului speranţei, în căutarea lui Dumnezeu, care a fost deja revelat ca Alfa şi Omega, Calea, Adevărul şi Lumina. Aceasta este singura tradiţie vrednică de a fi urmată spiritual şi individual în vreme ce ne apropiem de sfârşitul istoriei înaintea scaunului dumnezeiesc al Celui care a venit nu ca să ne condamne ci ca să ne mântuiască. *(tr. A.J.)*

Preot NICOLAE DURA, Viena

MISIUNEA CONCILIATOARE A PROPOVĂDUIRII

Medicul şi scriitorul Walker Percy descria, cu puţin timp înainte de moartea sa în 1990, timpul nostru astfel: **„Epoca noastră contemporană este smintită. Este stăpânită de un simţământ al absenţei, o pierdere a identităţii personale, o schimbare între sentimentalitate şi furie ceea ce se poate diagnostica la un pacient: demenţă. Acest secol este cel mai dezvoltat ştiinţific, cel mai sentimental, dar şi cel mai criminal din istoria umanităţii".**[1] Astăzi se aude şi se simte adesea, că există un sentiment al nesiguranţei, o pierdere a valorilor, o scădere a solidarităţii şi o amplificare a extremismului.

Omul de azi trăieşte într-o lume secularizată şi primeşte de la mediul acesta o mare influenţă. Există diferite conflicte, nu doar exterioare, ci, de asemenea, şi interioare. Aceste nemulţumiri există şi în domeniul religios sau bisericesc. Cu toate aceste diferenţe sau tensiuni existente, trebuie, în mod negreşit, să se gândească şi să se contribuie la o corectă împreună-lucrare şi la o viaţă comună demnă.

Ca şi creştini de astăzi nu ne este îngăduit să uităm, ori să neglijăm moştenirea noastră comună sau porunca iubirii dată de Hristos-Domnul. Noi (în Bisericile istorice: ortodoxă, catolică şi protestantă) mărturisim în simbolul credinţei,[2] împreună cu Sfinţii Părinţi de la Sinodul II ecumenic (381) din Constantinopol, că noi credem *„într-una... Biserică"* a lui Hristos. **„Biserica este după fiinţa sa una şi nu poate să fie împărţită. Ori Roma nu-i în general o Biserică, ori Roma şi Răsăritul sunt oarecum numai o Biserică, şi despărţirea constă numai în ceva superficial".**[3] Bisericile surori (ortodoxă şi catolică) au o experienţă a unităţii.

---

* Referat prezentat la Cluj-Napoca, 2-3 nov. 1995, în cadrul Simpozionului internaţional cu tema „Misiunea conciliatoare a Bisericii" organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă în marea Aulă a Universităţii din Cluj).

1 Cf. P. Martin Gyöngyös Op., **Maria Rotunda. Pfarre rund um die Dominicanerbastei**, nr. 48, sept. - nov. 1995, p. 2.

2 Vezi Prof. Univ. Dr. Grigorios Larentzakis, **Das Glaubensbekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils (§81) von Konstantinopel einst und heute. Einfürung zum „Gemeinsam den einen Glauben bekennen"**, in: Ökumenisches Forum, Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene, Nr. 17/1994, p. 73 u.

3 G. Florowsky, **Die Orthodoxe Kirche**, p. 295 la Karl Christian Felmy, **Orthodoxe Theologie. Eine Einführung**, Darmstadt, 1990, p. 149.

„Biserica lui Hristos este una — declara Papa Ioan Paul al II-lea. Dacă există tensiuni, ele trebuie să fie depăşite; Biserica este una, Biserica lui Hristos în Răsărit şi Apus poate să fie numai una, una şi unită".[4]

În 29 iunie acest an predicase, în catedrala Sf. Petru din Roma, patriarhul ecumenic Bartolomeu I şi a rostit şi aceste cuvinte: **Dacă nu se poate săvârşi împreună Euharistia, noi trebuie să practicăm, ca şi creştini concilierea şi să păşim cu smerenie şi căinţă la unitatea mult dorită în credinţă".**[5] Dialogul este absolut posibil şi necesar. Un dialog bun poate să înceapă, numai dacă există deschidere şi sinceritate. Iată în acest context o părere şi un exemplu: **„Eu cred, că pacea religioasă între ortodocşi şi greco-catolici nu poate să revină, înainte de a se renunţa la acuzaţii reciproce şi la orice prozelitism",**[6] rostea Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Serafim la Viena, la 23 martie a.c.

Există o condiţie sine qua non pentru dialog: „Trebuie să se ajungă neapărat de la o poziţie a contrariului şi conflictului pe un plan, pe care se recunosc reciproc ca parteneri. Când dialogul este preluat, fiecare parte trebuie să accepte o voinţă şi dorinţă spre conciliere şi unitate în adevăr a partenerului de dialog".[7] Slujitorii bisericeşti, într-o lume secularizantă, îşi pot îndeplini menirea lor numai în credinţă puternică şi încredere, în rugăciune, în dialog sincer întreolaltă şi cu toţi oamenii. Numai legături loiale şi tolerante pot înlătura neînţelegerile de astăzi, să desfiinţeze frica şi să găsească un loc şi un mod spre o soluţie dreaptă şi corectă.[8]

Societatea de astăzi, ca şi lumea bisericească năzuieşte acum spre conciliere, fiindcă noi putem să realizăm comunitar mântuirea noastră, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin Hristos Mântuitorul nostru şi în Duhul Sfânt.[9] Activitatea bisericească şi slujitorii Bisericii poartă, de asemenea, o coresponsabilitate pentru conciliere şi bună-voire între oameni. Se cuvine să existe o profundă dorinţă pentru conciliere, o reală toleranţă şi acceptare a celeilalte existente.

În primul rând oamenii Bisericii trebuie să creeze o **împăcare** a **omului cu Dumnezeu.** Această lucrare este posibilă prin intermediul sfintelor Taine, printr-o misiune internă şi prin propovăduire.

---

4 **Enzyklika „Ut num sint!"**, la Dkfm. Alfred Stirnemann, Dr. Gerhard Wilflinger, Pro Oriente Band XVII, 30 Jahre Pro Oriente. Festgabe für den Stifter Franz Kardinal König, zu seinem 90. Geburtstag, Tyrolia - Verlag, Innsbruck - Wien, 1995, p. 207 - 208.

5 **Papst und Patriarch: Rückblick auf ein historisches Treffen**, in „Pressespigel zu Ökumenismus, Orthodoxie und Ostkirche", Pro Oriente, nr. 69, oct. 1995, p. 43 - 44.

6 In „Pro Oriente, Band XVII", **Konsultorentagung: Standortbestimmung in der Zusammenarbeit mit de bysantinisch - orthodoxen Kirchen"**, p. 96.

7 **Enzyklika, Ut unum sint!"**, p. 232.

8 Pfr. Nicolae Dura, **Ökumenische Verpflichtungen und realistische Hoffnungen** in „Maria Rotunda" nr. 48/1995, p. 6 - 7.

9 Vezi Diac. Lector Ioan I. ICĂ, **Versöhnung als Bestandteil des Heils;** G. Heitze, **Das Heil als Versöhnung,** in „Das Heil in Christus und die Heilung der Welt" (Studienheft nr. 20), ed. Das Kirchenamt der E.K.D., 1994.

1. Misiunea internă — o necesitate

Biserica Ortodoxă, în decursul istoriei, a avut condiţii rele şi neconvenabile pentru o misiune externă, ea a fost nevoită, în primul rând, să-şi ocrotească credincioşii ei. O atenţie deosebită s-a acordat organizării interne şi vieţii canonice. În acest sens se vorbeşte despre un etos misionar,[10] ca o prezenţă în Biserica răsăriteană.

Prin Botez omul devine creştin, astfel el se desprinde de puterea întunericului: **„voile trupului şi mâniei"** (Ef. 2.1 u.). Credincioşii formează împreună o mare familie, corpus christianum, al cărui Cap este Hristos (Ef. 1, 22). Botezul are un caracter indelebil. Ca şi botezaţi, creştinii trebuie să depăşească cele vechi, omul căzut în păcate şi să realizeze o viaţă nouă. Pentru aceasta Biserica trebuie să-şi sfătuiască membrii ei sau să-i hrănească prin activitatea pastorală. (Noţiunea: pastorală vine de la cuvântul latinesc pasco, -ere care înseamnă a hrăni). În acest sens „fiecare membru al Bisericii, trebuie să devină un creştin",[11] deci un subiect al misiunii interne.

Prin secularism şi ateism omul acestui secol a fost amputat. Jean-Paul Sartre zicea odată: „Ateismul a făcut din individul uman o firmă autonomă, avtosnómos, adică ea însăşi îşi dă legea proprie, îşi dă o conştiinţă de sine, care se măsoară cu **nimicul** şi cu **vacuum** absenţei lui Dumnezeu".[12] Pentru aceasta misiunea internă a Bisericii este foarte necesară în timpul nostru.

În societatea modernă şi secularizată, credinţa creştină este pentru mulţi nepracticabilă. Ei sunt creştini numai cu numele, căci ei au fost botezaţi. Aceasta este o realitate nu doar în Biserica răsăriteană, ci şi în Biserica apuseană. De exemplu în Franţa mai mult de jumătate dintre catolici (61%) nu merg niciodată la o Mesă. În Paris sunt doar 10% dintre locuitori, catolici practicanţi.[13] Este nevoie să se năzuiască spre o înnoire. Înnoirea nu se situiază înaintea misiunii, ci se realizează prin ea, atunci când Biserica îşi împlineşte vocaţia ei misionară. Astfel misiunea nu-i doar un monument de fiinţare a Bisericii, ci, de asemenea, semnul vital al ei.

Secţia a IV-a a Conferinţei mondiale de la Melbourne (1980) a identificat puterea determinatoare a misiunii cu puterea iubirii autojertfitoare a lui Hristos cel răstignit.[14] Lucrării eclesiastice ca şi continuare a

---

10 Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, **Curs de teologie şi practică misionară ortodoxă**, Geneva, 1982, p. 18 u.

11 D. J. Bosch, **Evangelisation/Evangelisierung**, in K. Müller - T. Sundermeier, (Hgg.), Lexikon Missionstheologiescher Grundbegriffe, Berlin 1987, p. 103. Vezi şi Pr. Nicolae Dura, **Mission Evangelisation, Neuevangelisation und missionarische Verkündigung**, Orthodoxes Forum, Zeitschrift des Institutes für Orthodoxe Theologie der Universität München, Heft 2/1993, S. 185 - 198.

12 Cf. Ch. Jannaras, **Philosophie sans rupture**, Geneve, 1986, p. 222.

13 Sondaj Sofres, la A. Borrely şi M. Eutizi, **L'oecumenism spirituelle**, Labor et Fides, (Perspective orthodoxe 8), Geneve 1988, p. 237; P.M. Zulehner, **„Denn du komst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor..." Zur Theologie der Seelsorge heute. Gespräch mit K. Rahner**, Düsseldorf, 1987, p. 113.

14 Cf. M. Lehmann - Habeck, **Ökumenischer Rat der Kirchen**, in: K. Müller - T. Sundermeier, **op. cit.**, p. 349.

drumului hristic îi revine un stil de viaţă misionară corespunzătoare, la care Biserica trebuie să se înnoiască. Misiunea cere o Biserică slujitoare în fiecare loc; o Biserică ce este caracterizată cu stigmatele (semnele) Domnului celui răstignit şi înviat.

Misiune internă înseamnă astăzi înnoire a credincioşilor în Biserică.[15] Misiunea este cea mai importantă lucrare pentru renaşterea sufletească şi duhovnicească a credincioşilor. Există astăzi trebuinţa ca Bisericile şi religiile să se acorde în „misiune şi dialog"[16] sau în a fi martori şi a dialoga. Vocaţia timpului nostru este: toleranţă, conciliere şi dialog.

Creştinismul este o religie misionară. Activitatea misionară a Bisericii se întemeiază pe revelaţia dumnezeiască (Ies. 18, 20; Is. 61, 1; Mt. 10, 16; 28, 18 u.; Mc. 16, 15; In. 20, 21; Rom. 10, 14 u.; Gal. 1, 1). Misiunea creştină este eveniment al învăţăturii lui Iisus Hristos.[17]

În sens ortodox misiunea are un înţeles dublu: a. **evanghelizare** şi b. **mărturie.** Ea se raportează la întreaga viaţă creştină: slujbe bisericeşti, sfinte Taine, rugăciune, spiritualitate şi slujire (diaconie creştină).[18] În Biserica ortodoxă se vorbeşte despre dimensiunea misionară a Sfintei Liturghii. Ce se înţelege prin aceasta? Sfânta Liturghie nu este săvârşită doar pentru credincioşi, ci şi pentru necredincioşi şi pentru lumea întreagă. **„Şi voi înşivă, ca pietre vii, să fiţi zidiţi casă duhovnicească, spre preoţie sfântă, ca să aduceţi jertfe duhovniceşti plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos"** (I Pt. 2, 5). În acest sens preotul este şi un misionar[19] şi împreună cu preotul hirotonit, de asemenea, întreaga comunitate. Rugăciunea - îndemn din finalul Sf. Liturghii, **„Cu pace să ieşim!"** este o poftire (imperativ) directă a comunităţii, ca lucrarea liturgică să fie continuată în viaţa cotidiană, ca o lucrare misionară.

2. Evanghelizare

Noţiunea evanghelizare provine din verbul grecesc „evaggelizein" respectiv „evaggelizesthai". Semnificaţia sa originară, în Noul Testament,

15 N. Nissiotis, **Die ekklesiologische Grundlage der Mission,** in Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart, 1968, p. 191.

16 T. Sundermeier, **Theologie der Mission** in: K. Müller - T. Sundermeier, **op. cit.** p. 489. Despre misiunea ortodoxă a se vedea şi următoarele opere: A. Schmemann, **Church, World, Mission** Crestwood NY 1979; **Martyria - Mission. The Witness of the Orthodoxie Churches Today,** ed. de Ion Bria, **Unité de cretienns et mission de l'eglise,** Spiritus 88, Paris 1982, p. 293 u.; A. Yannulatos, **The Purpose and Motive of Mission,** Porfthendes 9, 1967, 1-34; Idem, **Orthodoxie and Mission,** St. Vladimir's Theological Quartely 8/1969, p. 139; J. Meyendorff, **The Orthodox Church and Mission,** in: Mission Trends. Crucial Issues in Mission Today, New York, 1974; Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, **Mission et devoires pastoraux,** in: Proces - Verbaux du 2-éme Congrés de Theologie Orthodoxe, ed. De Savvas Agouridis, Athen 1978, p. 317.

17 V.G. Ispir, **Curs de îndrumări misionare** fără loc şi an, p. 41.

18 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, **Credinţa pe care o mărturisim,** Ed. Institutului biblic şi de misiune al B.O.R., Bucureşti, 1987, p. 134.

19 Pr. Prof Dr. Constantin Galeriu, **Mărturisirea dreptei credinţe prin Sf. Liturghie,** „Ortodoxia" nr. 33/1981, p. 23—40.

este: **proclamare** a împărăţiei lui Dumnezeu în Persoana şi slujirea lui Iisus şi chemare spre pocăinţă şi credinţă (Mc. 1, 15). „Evaggelizesthai", frecvent folosit de către Sf. Ev. Luca este în esenţă un sinonim pentru „Kyryssein" (la Sf. Ev Matei şi Marcu) şi „martýrein" (la Sf. Ev. Ioan). În cel mai corect mod evanghelizare este înţeles ca: **a.** orice activitate, care este în legătură cu vestirea Evangheliei; **b.** reflexiunea teologică asupra acelor activităţi, care se referă în timpul evanghelizării la procesul sau amploarea de răspândire a Evangheliei. Există însă astăzi, în terminologia şi cugetarea teologică, mai multe înţelesuri diferite sau chiar contradictorii despre evanghelizare.[20] Evanghelizarea este Evanghelia în lucrare (to evaggélion tis akrovistías — Gal. 2, 7).

Evanghelizarea înseamnează proclamarea directă şi publică a Evangheliei, vestirea planului de mântuire, pe care îl are Dumnezeu prin cuvânt şi faptă cu lumea: **„Pentru ca înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă cunoscută acum, prin Biserică, domniilor şi stăpâniilor, în cereştile locaşuri, după hotărârea cea din veci, pe care a desăvârşit-o în Hristos Iisus, Domnul nostru"** (Ef. 3, 10—11). Slujirea cuvântului (F. Ap. 6, 4), clara propovăduire, comunicarea orală a Evangheliei (kyrígma) este o vocaţie şi o obligaţie fundamentală a Bisericii[21]. **„Căci dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria. Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!"** (I Cor. 9. 16).

Propovăduirea Evangheliei este o lucrare sublimă: aceasta este chiar şi dorinţă a îngerilor, de a privi această lucrare (I Pt. 1, 12). Evanghelizarea formează esenţa trimiterii şi priveşte vestirea împărăţiei lui Dumnezeu, cum s-a arătat în mod direct în viaţa, lucrarea, patima şi învierea lui Hristos. Această proclamare se împlineşte, bineînţeles nu în cuvântul predicat, ci în vestirea vie a unei Biserici, care este conştientă de misiunea ei. Această înţelegere plenară a Evangheliei se raportează la realitatea vieţii, că Evanghelia vorbeşte mereu omului în totalitatea sa. Dinamica sa interioară se întemeiază pe dimensiunea ei de făgăduinţă şi pretenţie a stăpânirii lui Dumnezeu, care devin eficiente în interiorul tuturor **compartimentelor** vieţii.[22]

Viaţa Bisericii se exprimă prin misiune şi evanghelizare. Viaţa Bisericii reprezintă mântuirea, comuniune cu Dumnezeu, unitate, misiune şi evanghelizare. Aceste faze aparţin la una şi aceeaşi mişcare şi atârnă de desăvârşirea creştină, a energiei harismatice a Duhului Sfânt.[23] Fără evanghelizare nu există de fapt viaţă a Bisericii. Şi nu este vorba de activitatea misionară, ci de viata Bisericii ca şi o mărturie constantă şi adeverire faţă de cei care stau departe sau în afara Bisericii,[24] **în curţile casei Domnului.**

---

20 D.J. Bosch, **op. cit.**, p. 102.

21 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, **Curs de teologie**, p. 4.

22 **Das Evangelium für alle Lebensbereiche. Eine gemeinsam herausgegebene Schrift: Gemeinsames Zeugnis von ÖRK und dem Vatikan**, in: K. Müller - T. Sundermeier, **op. cit.** p. 348.

23 N. Nissiotis, **op. cit.**, p. 194.

24 Idem, **op. cit.** p. 197.

Evanghelizarea se face pentru Dumnezeu,[25] prin cuvântul cel sfânt, care este predicat în Biserică. Drept scop al evanghelizării se consideră, în mod tradiţional, întoarcerea sau convertirea fiecăruia.[26] Cu referire la rezultate, evanghelizarea înseamnează „a converti omul".[27]

Evanghelizarea nu trebuie să aibă niciodată ca scop suprem amplificarea numărului de membrii ai unei oarecare Biserici sau lăţirea învăţăturii particulare.

Prozelitismul nu este o evanghelizare, este o contramărturie, o sforţare de a prelua credincioşii de la o Biserică, pentru o alta. Comisia internaţională pentru dialogul teologic între Biserica ortodoxă şi catolică (Roma 3—10 martie 1991) au recomandat foarte lămurit renunţarea la prozelitism.[28] Biserica ortodoxă nu a cunoscut în istoria sa nici prozelitismul, nici contramărturia ori un ecumenism incoerent.[29] Biserica ortodoxă s-a pronunţat împotriva prozelitismului şi în Enciclica Patriarhului ecumenic de la Constantinopol, în anul 1920.

3. Noua evanghelizare

Noua evanghelizare este proclamarea mântuirii în Hristos, Domnul nostru „hit et nunc", este propovăduirea iertării păcatelor, este o permanentă chemare a oamenilor să se pocăiască şi să creadă în Hristos. Nouaevanghelizare înseamnă actualizarea vestei celei bune aduse de Hristos — de către slujitorii cuvântului dumnezeiesc, care sunt slujitorii Bisericii [30] — ea reprezintă o actualizare a lui Hristos în lucrarea Sa mântuitoare,[31] **începutul unei noi vieţi în puterea Sfântului Duh.** „Ca esenţă şi punct central al Evangheliei Sale Hristos vesteşte mântuirea, această mare lucrare divină, care constă din eliberarea a tot ceea ce apasă pe oameni, în primul rând eliberarea de păcate şi de rău, să-L cunoască pe Dumnezeu în bucurie şi să-L facă cunoscut, pe El să-L privească şi Lui să-I aparţină".[32]

25 J.M.R. Tillard, **Eglise d'Eglise. L'Ecclesiologie de communion**, Cogitatio fidei vol. 143, Les Edition du Cerf, Paris 1987, p. 306 u.

26 W. Hollenweger, **Evangelisation,** în: Theologische Realenzylopädie, Bd. X, Berlin 1982, p 638.

27 D.J. Bosch, **op. cit.**, p. 102, 104.

28 Pr Prof. Dr. Mircea Basarab, **Uniatismul - o problemă actuală a relaţiilor dintre Biserica ortodoxă şi Biserica romano-catolică**, în „Telegraful Român" mai 1991, p. 2, 4.

29 Episcop Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, **Ca toţi să fie una. Ut omnes unum sint!**, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune ortodoxă al B.O.R., Bucureşti, 1979, p. 61 u. . . Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Destinul Ortodoxiei, Ed. Institutului biblic şi de misiune al B.O.R., Bucureşti 1989, p. 370.

30 Fiindcă Biserica este organul de păstrare şi interpretare a Revelaţiei, ea fereşte cuvântul divin de orice greşeală. Dumitru Stăniloae, **Orthodoxe Dogmatik**, vol. I, Zürich - Einsiedeln - Köln, 1985, p. 67 u.

31 Pr. Nicolae Dura, **Importanţa propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu pentru mântuirea credincioşilor** în: „Biserica Ortodoxă Română" nr. 1-2/1990, p. 84.

32 **Evangelii nuntiandi, 9; Ad. gentes 13** la D.J. Bosch, **op. cit.**, p. 104:

Ființa Bisericii reprezintă procesul dinamic al înnoirii creștinilor și a întregii lumi. Există astăzi o mare trebuință a unei convertiri a creștinului, a unei refaceri a credinței.[33] În acest sens se vorbește în zilele noastre despre o așa-zisă **reîncreștinare.**

Biserica trebuie să propovăduiască Evanghelia lui Hristos într-o lume schimbată. Ecclesiologia trebuie să fie înțeleasă ca unică și singură temelie pentru o viață bisericească nouă și înnoită, care transcende evenimentul unității Bisericii și trăiește și lasă să transpară problema propriu-zisă a vieții interioare a Bisericii mereu și mereu într-o lumină. Și această problemă este propovăduirea Evangheliei (Evanggélion) la credincioșii de astăzi.[34]

Actualizarea mesajului creștin reprezintă un dificil examen pentru Biserica noastră. Dacă Hristos sau Biserica lui predică în public, în situația societății de azi, apare întrebarea naturală: în ce măsură aparține și corespunde actualizarea acestui mesaj și sinteza ei concretă cu situația concretă a prezentului, cu misiunea Bisericii și cu propovăduirea ei.[35] Biserica de astăzi poate realiza noua evanghelizare și cu ajutorul mass-mediei, prin aceasta se realizează o articulare a religiosului — și omul este ontologic o ființă religioasă, un homo religiosus (M. Eliade) — prin ziare, prin radio și televiziune.[36] Acesta este un însemnat privilegiu al noii evanghelizări.

Biserica trebuie să pronunțe un cuvânt profetic în situația concretă istorică și socială. Slujitorii cuvântului (F. Ap. 6, 4) ar trebui să slujească kerigmatic, să predice așa cum ar vorbi Hristos sau ucenicii Săi în societatea noastră, către omul concret. Numai așa este posibilă o naștere din nou a credincioșilor: **„Fiind născuți a doua oară nu din sămânță stricăcioasă, ci din nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu și care rămâne în veac. Și acesta este cuvântul, cel ce bine s-a vestit întru noi“** (I Pt. 1, 23, 25), acest cuvânt trebuie să fie predicat **„cu timp și fără timp“** (II Tim. 4, 2).

Slujitorul bisericesc trebuie să corespundă astăzi în lucrarea sa, la toate trebuințele duhovnicești ale credincioșilor săi. **„Căci buzele preotului vor păzi știința și din gura lui se va cere învățătura, căci el este SOLUL Domnului“** (Mal. 2, 7).

4. Propovăduirea misionară

Biserica este viața în Duhul Sfânt. Ea este universală și misionară, fiindcă mântuirea vieții ei înseamnă noua viață pentru întreaga lume. Universalismul nu este aici vreun principiu umanitar, ci această universalitate este legată nemijlocit, de ființa mântuirii.

33 G. Florowsky, **Duhul pierdut al Scripturilor** trad. de Drd. Ioan I. Ică, în: „Mitropolia Ardealului“ nr. 3/1986, p. 21.

34 N. Nissiotis, **op. cit.** p. 188.

35 K. Egger, H. Pissarek - Hudelist, **Öffentlichkeit und Verkündigung**, în: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg, 1982, Bd. 28, p. 78 u.

36 E. Biefer, **Die Artikulation des Religiösen in Zeitungen, Hörfunkt, und Fernesehen**, în: Diakonia, 5/1991, p. 331.

Apostolicitatea Bisericii este cuprinsă în această unitate și catolicitate a Bisericii, care nu doar geografic, ci, de asemenea, este înțeleasă și calitativ ca deplinătate a acesteia **„care plinește toate întru toți"** (Ef. 1, 23). Propovăduirea reprezintă esența și ființa Evangheliei. Actul misionar nu este îngăduit să fie privit izolat, căci el se împlinește prin vestirea evenimentului mântuirii în Hristos și prin Duhul. Acest eveniment al mântuirii este o realitate istorică a trecutului și a prezentului, eveniment care desăvârșește adunarea întregii lumi în comuniunea Bisericii (Col. 1, 18).[37]

În cadrul propovăduirii misionare, predica apostolică ocupă un loc prioritar. În prima istorie a Bisericii creștine — Faptele Apostolilor — există multe asemenea predici. Cartea, Faptele Apostolilor, este o așa-zisă cronică misionară, care arată drumul Evangheliei de la iudei și samariteni, până la păgâni. Propovăduirea misionară apostolică se poate împărți, după destinatarii ei, în două grupe: către iudei și către păgâni. Sf. Apostol Petru a rostit în Ierusalim, la Cincizecime, o predică misionară, acolo au fost prezenți: **„iudei, bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer"** (F. Ap. 2, 5). Erau de față emigranți evrei, membrii din diaspora iudaică, care-și pierduse limba străbună și vorbeau limba țării în care trăiau, dar erau și prozeliți, adică păgâni convertiți la iudaism.[38] Fiindcă ascultătorii au fost iudei, Sf. Ap. Petru a folosit multe texte biblice (F. Ap. 2, 14 u.). Acest exemplu stă în contrast cu predica misionară rostită de Sf. Ap. Pavel în Atena-Areopag (F. Ap. 17, 22 u.). Aici ascultătorii au fost atenieni, epicurei, stoici și alți filozofi, pentru aceasta Sf. Apostol a folosit pentru cuvântul lui Dumnezeu argumente logice sau mărturii din cultura greacă (un citat din poetul Aratus sec. III î.Hs.). Acesta este un bun exemplu pentru predica noastră: citate biblice trebuie să fie folosite atunci când ascultătorii predicii acceptă Sf. Scriptură, iar când aceștia nu cred în Revelația dumnezeiască, trebuie să folosim mărturii și argumente logice și istorice.

Predica misionară este o chemare și invitație adresată oamenilor, ca ei să vină la Hristos. Această propovăduire fundamentează credința (Rom. 10, 17) sau o întărește. Credința este ușa operei de mântuire. Fără credință nu este posibil să-i plăcem lui Dumnezeu; căci cel care vrea să vină la Dumnezeu, trebuie să creadă, **„că El este și că se face răsplătitor celor care îl caută"** (Ev. 11, 6).

Conținutul predicii misionare nu este cuvântul obișnuit omenesc, ci **cuvântul vieții spre viață,** cuvântul substanțial după participarea și continuarea Cuvântului divin întrupat. Cuvântul propovăduirii este cuvântul vieții, care vine de la Omul desăvârșit și se referă la toți oamenii. Aceasta înseamnă, că cuvântul se extinde la om atât la unitatea psihosomatică cât și la relațiile cu ceilalți oameni și până la raportul său cu firea materială.

---

37 N. Nissiotis, **op. cit.**, p. 194.

38 **Arhiepiscop Bartolomeu Anania, Comentariu la F. Ap. 2,5** în: Noul Testament, Ed. Institutului biblic și de misiune al B.O.R., București, 1993, p. 193.

Unii înțeleg propovăduirea misionară numai într-un anumit sens: că ea se desfășoară de către un misionar — către altul dintr-o altă țară — care are dorința „să reprezinte lucrarea lui misionară trans-oceanică și să ofere susținere în cercul de prieteni și în comunitate spre alte regiuni misionare, ca să convertească oameni prin mesajul biblic și să-i cheme la credința creștină. La aceasta se evidențiază, chiar de la început, că predica misionară se înțelege și în sens biblic teologic, aceasta ca o condiție a fiecărei predici, care se referă la adunarea comunității și trimiterea eshatologică a poporului lui Dumnezeu".[39]

Propovăduirea misionară poate fi înțeleasă astăzi ca un impuls spre convertirea comuniunii, care întărește noua orientare a direcției vieții sale, sau ca moment parțial în cuprinzătorul proces al mijlocirii credinței, care se poate arăta de la un contact personal spre alte activități comunitare. Predica misionară poate fi înțeleasă și ca o slujire la zidirea unei comuntăți misionare, care operează în spațiul societății.[40] Prin intermediul propovăduirii misionare poate să se aspire astăzi spre susținerea unei concretizări a mesajului de iubire în cadrul parohiei, locul care este sau ar trebui să fie, unde se poate încerca și se poate deprinde o lucrare creștină.[41]

5. Propovăduire — un instrument de conciliere

Ce înseamnă conciliere dacă luăm în considerare, că trăim într-o lume neconciliată, unde multe nu pot fi făcute bine?[42] Ce ar putea face propovăduirea ca slujitoare a concilierii?

Omul este ontologic, ca ființă după chipul lui Dumnezeu, o ființă conciliată și conciliantă, de asemenea, această lume, ca operă creată de Dumnezeu trebuie să fie o lume împăcată. Omenirea și lumea au fost într-o profundă unitate. Această unitate a fost distrusă prin păcatul omenesc ca rănire a sufletului și rupere a comuniunii de iubire. „Conciliere înseamnă refacerea unității de prietenie și de afecțiune a oamenilor, care prin ceartă, dușmănie sau prin crime și conflicte a fost separată. Este vorba despre o schimbare a relațiilor, care în mod normal se leagă cu o schimbare a sentimentelor, a punctelor de vedere și a atitudinilor: după dușmănie urmează pace, după ostilitate, înțelegere, după separare, unire. A se concilia înseamnă: a trăi din nou în pace, a deveni iarăși prieteni".[43] Noi creștinii avem trebuință de pace cu Dumnezeu, în Hristos, fiindcă **„noi ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin moartea Fiului Său"** (Rom. 5, 10). Și în mod obiectiv oamenii au primit împăcarea cu Dumnezeu, prin Iisus Hristos (Rom. 5, 11).

---

39 W. Gern, **Predigt,** in: K. Müller - T. Sundermeier, **op. cit.**, p. 387.

40 W. Raible, **Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung. Überlegungen zum Selbsverständnis ethischer Predigt,** Frankfurt am Main 1989, p. 301.

41 Idem, p. 307.

42 Lothar Pöll, **Jesus Christus - die Versöhnung für unsere Sünden Joh. 1 5-2, 6,** în: „Der Methodist" nr. 4/1995, p. 3.

43 **Konferenz Europeischer Kirchen - Rat der Europeischen Bischofskonferenz, Versöhnung Gabe Gottes und Quelle neuen Leben**, Genf/St. Gallen 1995, S. 12-13.

Temelia împăcării veşnice este iubirea lui Dumnezeu faţă de această lume (In. 3, 16—17). În Hristos şi cu El Dumnezeu a luat iniţiativa împăcării şi a împăcat întreaga lume cu Sine (Col. 1, 10). Iubirea dumnezeiască care se arată în Hristos cel răstignit şi înviat, este provenienţa şi fundamentul împăcării, ca şi puterea, care transformă viaţa omului păcătos şi-l face pe el capabil să se împace cu Dumnezeu şi cu aproapele.[44]

Hristos Mântuitorul nostru a creat un nou raport al solidarităţii în lume. Prin jertfa şi învierea Sa Hristos a sfinţit lumea şi firea noastră. Hristos-Domnul **„prin jertfa fără prihană, va curăţi cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiţi Dumnezeului celui viu“** (Ev. 9, 14). Învierea lui Hristos este o nouă creaţie, un nou eon, este Paşte, trecerea spre o nouă stare a fiinţei omului: o stare duhovnicească, nestricăcioasă şi nemuritoare.[45] Împăcarea pe care ne-o oferă Dumnezeu este ceva concret. „Opera împăciuitoare a lui Hristos nu se împlineşte în biserica, care se adună Duminica dimineaţa... nici la periferia lumii, ci în mijlocul vieţii şi gândirii cotidiene“.[46] Împăcarea obiectivă adusă de către Hristos trebuie să fie primită de noi oamenii. Împăcarea hristică trebuie să fie săvârşită de către fiecare în parte, precum Sf. Ap. Pavel îndeamnă: **„Rugămu-vă, deci, în numele lui Hristos, împăcaţi-vă cu Dumnezeu“** (II Cor. 5, 20).

Fiul lui Dumnezeu, Hristos Mântuitorul nostru a adus pentru această lume **„Cuvântul** (sau Evanghelia) **împăcării“** (II Cor. 5, 19). Această împăcare a fost dăruită spre a fi propovăduită. Hristos Învăţătorul nostru suprem ne-a dat nouă această slujire, care predică împăcarea. Creştinismul este vestea cea bună a împăcării, a unui Dumnezeu împăcat.

Împăcarea trebuie să fie realizată în ambele dimensiuni: împăcarea cu Dumnezeu şi împăcarea cu semenii. A fi împăcat cu Dumnezeu înseamnă a trăi iarăşi în comuniune cu Dumnezeu, reprezintă o nouă relaţie vie cu Dumnezeu. A trăi în legătură cu Dumnezeu înseamnă: a împlini voia Sa şi a păzi poruncile Sale. Noi îl cunoaştem pe Dumnezeu şi poruncile Sale prin intermediul propovăduirii bisericeşti. Împlinirea poruncilor este un temei pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. **„Cel ce zice: L-am cunoscut** (pe Dumnezeu), **dar poruncile Lui nu le păzeşte, mincinos este şi întru el adevăr nu se află“** (I In. 2, 4).

O deplină împăcare cu Dumnezeu şi cu semenul se realizează prin întoarcere şi căinţă, ca şi prin respectarea poruncilor (Is. 1, 10—20). Împăcarea nu se poate petrece fără căinţă, fără judecarea propriei vinovăţii, fără durere asupra trecutului. Condiţia sine qua non a împăcării este încetarea duşmăniei între Dumnezeu şi om. Împăcarea pune în faţă, spre a fi părăsite, păcatele care au distrus armonia omului cu Dumnezeu, cu el însuşi şi cu lumea. Potrivit acestui procedeu este împlinită adevărata împăcare,[47] prin surparea peretelui despărţitor al duşmăniei (Ef. 2, 14) şi

44 Idem, p. 13.

45 Părintele Galeriu, **Jertfă şi Răscumpărare**, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 304.

46 Dr. Charles West, **Outside the Camp**, p. 109 la N. Nissiotis, **op. cit.**, p. 241.

47 Konferenz Europeischer Kirchen — Rat der Europeischen Bischofskonferenzen, **op. cit.** p. 14.

desfiinţarea duşmăniei în Trupul lui Hristos (Col. 1, 20; Rom. 5, 10).

Biserica Ortodoxă se înţelege pe sine însăşi, ca împărtăşitoare şi dătătoare a mântuirii, „ca purtătoare universală, adică împlinire a adevărului".[48] Un mijloc însemnat al operei mântuitoare a Bisericii este propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Toţi slujitorii bisericeşti şi credincioşii trebuie să se afle în slujirea împăcării, aceasta este vocaţia noastră fundamentală şi în acelaşi timp cea mai importantă misiune: a împăca pe oameni cu Dumnezeu şi pe oameni şi popoare întreolaltă. Preotul ar putea, ca slujitor al lui Dumnezeu, să lucreze împreună pozitiv cu toată dreptatea orice vină şi ură, pentru a fi desfiinţate şi înlocuite cu iubirea. Numai împăcarea poate şi este în stare să mijlocească împreuna-viaţă şi împreuna-lucrare.[49] Ca şi creştini noi trebuie să avem mereu dorinţa de a depăşi ura şi a împlini concilierea.

Propovăduirea ortodoxă-bisericească nu impulsionează doar încrederea şi împăcarea, ci şi crează aceste valori umane fundamentale prin Sfintele Taine, în special prin Taina Mărturisirii. La Împărtăşanie poate merge cineva numai dacă este în împăcare şi în pace cu toţi oamenii. Înainte de a primi Sf. Cuminecătură se cuvine deodată acceptarea şi oferirea iertării.

Astăzi, într-un timp al crizei, Biserica trebuie să descopere căi concrete ale împăcării creştinilor. „Fundamental este **cultivarea unei spiritualităţi a împăcării"** [50] şi această conciliere trebuie să o afle Bisericile în conştiinţa credinţei comune. Barierele discuţiilor trebuie să fie depăşite şi trebuie să se organizeze contacte şi activităţi interconfesionale. Propovăduirea bisericească trebuie să fie întotdeauna în slujba împăcării, a încrederii şi a sincerităţii. Predica trebuie să creeze şi să zidească încrederea şi sinceritatea. Prin propovăduire se poate conlucra la depăşirea neînţelegerilor şi contradicţiilor.

Ca slujitori ai cuvântului lui Dumnezeu noi trebuie să avem convingerea, că propovăduirea bisericească nu rămâne fără să aducă roade. Cuvântul lui Dumnezeu **„nu se întoarce înapoi către Mine** — grăia Dumnezeu lui Isaia proorocul — **fără să dea rod, ci el face voia Mea şi îşi îndeplineşte rostul lui"** (Is. 55, 11).

Iată un exemplu şi o propovăduire împăciuitoare: **„Să ne iubim unii pe alţii întru adevăr. Şi Dumnezeul iubirii, al păcii şi al unităţii să fie mereu cu noi"** — predica Patriarhul ecumenic Prea Fericitul Bartolomeu I de pe balconul exterior al catedralei Sf. Petru din Roma, la 29 iunie, acest an.

---

48 Georg Galitis, Georg Mantzaridis, Paul Wiertz, **Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie,** TR.-Verlagsunion, München, 1994, p. 72, 90.

49 Kardinal G. Daneel, Erzbischof von Brüssel, Metropolit M. Staikos, Erzbischof von Austria, Bischof H. Svenungsson, Bischof von Stokholm, **Sehnsucht nach Versöhnung in dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien,** în: Versöhnung Gabe Gottes und Quelle neuen Leben", p. 25.

50 Idem, p. 37.

DIE VERSÖHNUNGSDIMENSION DER VERKÜNDIGUNG

In der säkularisierten Welt können die Diener der Kirchen ihre Aufgabe nur im starken Glauben und Vertrauen, im Gebet, im ehrlichen Dialog miteinander und mit allen Menschen verwirklichen. Nur aufrichtige und tolerante Beziehungen können die heutigen Mißverständnisse beseitigen, Ängste abbauen und den Weg zu einer gerechten und richtigen Lösung finden lassen. Die kirchlichen Träger sollen zunächst eine Versöhnung der Menschen mit Gott und miteinander schaffen. Das ist möglich mittels der Heiligen Sakramente, einer inneren Mission und der Verkündigung.

Es gibt eine innere Mission, die **Erneuerung des Christen in der Kirche** bedeutet. Das ist die wichtigste Tätigkeit für die seelische oder geistliche Wiedergeburt der Gläubigen. Die Orthodoxe Mission hat einen doppelten Sinn: a. — Evangelisation und b. — Martyria (Bezeugung, Beweis). In der Ostkirche spricht man von der missionarischen Dimension der heiligen Liturgie. Das Leben der Kirche äußert sich in Mission und Evangelisation.

Proselytenmacherei ist keine Evangelisation; sie ist ein Gegenzeugnis.

Die Neuevangelisation ist die Proklamation der Erlösung in Christus, unserem Herrn, hic et nunc, die Verkündigung der Sündenvergebung, der immergegenwärtige Aufruf an die Menschen, zu Christus zu kommen.

Versöhnung bedeutet Wiederherstellung der Bande der Freundschaft oder Zuneigung zwischen Menschen, die durch Streit, Feindschaft oder sogar durch Verbrechen oder Konflikte entzweit sind. Es handelt sich um eine Veränderung von Beziehungen, normalerweise verbunden mit einer Veränderung von Gefühlen, Einstellungen und Haltungen: Frieden folgt auf Feindschaft, Verständigung auf Feindseligkeit, Einigkeit auf Bruch. Sich versöhnen heißt: sich wieder vertragen, wieder Freunde werden.

Die objektive, mitgebrachte Christusversöhnung soll von uns Menschen empfangen werden. Die Christusversöhnung muß von jedem Einzelnen immer neu vollzogen werden, wie der hl. Ap. Paulus mahnt: **„Laßt euch mit Gott versöhnen"** (2. Kor. 5, 20).

Arhid. Dr. IOAN FLOCA, prof. universitar, Sibiu

DIASPORA ORTODOXĂ ŞI ORGANIZAREA EI CANONICĂ, PROBLEMĂ PE AGENDA SFÂNTULUI ŞI MARELUI SINOD.

I. Actuala organizare canonică-tradiţională şi pretenţia de a se stabili o nouă organizare sau ordine de drept

Prin Diaspora ortodoxă înţelegem unităţile bisericeşti organizate în afara teritoriilor Bisericilor Ortodoxe Autocefale, dependente de Bisericile mame din care s-au desprins, continuând să formeze un singur corp cu acestea; mlădiţe din trunchiul Bisericii mame butăşite în teren străin (vecin); ramuri din trupul Bisericii şi al naţiunii.

Diaspora s-a format pe diferite căi: prin misiuni, prin emigrări, prin schimburi teritoriale între state, prin extindere pe cale de înţelegere în conformitate cu normele canonice a jurisdicţiei Bisericii autocefale asupra unei unităţi rămase în afara jurisdicţiei canonice a altor Biserici, prin cedare formală de Biserica de drept.[1]

Existenţa Diasporei se constată încă din primele veacuri ale creştinismului. Menţiuni despre existenţa Diasporei găsim în Noul Testament.[2] Referiri la modul de administrare a unităţilor diasporale care se găseau între popoarele barbare găsim în canonul 2 al Sinodului II ecumenic, unde se precizează că acestea „să se administreze după obiceiul observat până acum“, adică, „să rămână supuse episcopilor eparhiali sau diecezani“ de care depind, sau, dacă e posibil, „să se conducă independent“.[3] În privinţa administrării unităţilor diasporale din „ţinuturile barbare“, canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, prin care se trece sub jurisdicţia scaunului din Constantinopol diecezele Pont, Asia şi Tracia împreună cu unităţile lor diasporale aflate în ţinuturile barbare, prin derogare de la vechiul obicei, stabileşte ca pe viitor, episcopii din ţinuturile barbare ale diecezelor Pont, Asia şi Tracia să nu mai fie hi-

---

1. Dr. Demetrescu, Tomosul sinodic şi epistolele patriarhale, relativ la comunităţile elenice din străinătate cedate Bisericii regatului grecesc, Bucureşti 1908, p. 13; L. Stan, Ortodoxia şi Diaspora, rev. Ortodoxia 1963, 1, p. 28—29.

2. In. VII, 35; Petru I, 1; Mt. X, 32; XXVIII, 19; Mc. XIV, 15, ş.a.

3. Sint. At., II, 170—171; N. Milaş, Canoanele I, II, 95.

rotoniţi de mitropoliţii acestor dieceze, ci de către arhiepiscopul Constantinopolului.

Derogarea este expresă, se referă numai la Diaspora diecezelor Pont, Asia şi Tracia şi nu la întreaga diasporă ortodoxă şi este pe deplin justificată din punct de vedere politic bisericesc. Pentru restul Bisericii a rămas să se aplice în continuare vechiul obicei, observat unanim în Biserică, menţionat şi de canonul 2 al Sinodului II ecumenic.

Tradiţia stabilită s-a respectat până azi de către toate Bisericile Ortodoxe Autocefale (independente), care toate îşi au propria lor diasporă cu care păstrează legături fireşti ca între mamă şi fiice, cu drepturi şi îndatoriri reciproce.

* *
*

În ultima vreme în sânul Bisericii Ortodoxe s-au ivit unele neînţelegeri pe tema dreptului şi a modului de a se organiza diaspora ortodoxă provocate: a) pe deoparte de *pretenţia Patriarhatului din Constantinopol,* afirmată prin acte de autoritate şi studii de diferite proporţii,[4] *de a organiza întreaga diasporă ortodoxă în baza privilegiului acordat de Sinodul IV ecumenic prin canonul 28;* b) iar pe de altă parte de *pretenţia* Consiliului Frăţiei Ortodoxe din Europa Occidentală *de a se renunţa la actuala organizare canonică-tradiţională,* cu respectarea specificului naţional *şi a se proceda la stabilirea unei noi ordini de drept prin reorganizarea diasporei* în sensul de a se crea unităţi bisericeşti teritoriale care să cuprindă la un loc pe toţi creştinii ortodocşi dintr-o ţară, indiferent de origine şi apartenenţă jurisdicţională. În susţinerea tezei se invocă autoritatea canoanelor 8 al Sinodului I ecumenic şi 12 al Sinodului IV ecumenic.[5]

Actele întreprinse din diferite părţi interesate sunt lipsite de temei canonic deoarece se bazează pe o interpretare eronată a unor texte canonice. La timpul potrivit s-au dat şi răspunsuri de pe poziţii canonice din partea unor ierarhi şi teologi reprezentanţi ai Bisericilor lezate în drepturile lor fireşti.[6]

*
* *

Problema prezentând interes se impune cu necesitate a se reglementa în spirit autentic canonic şi uniform:

A) raporturile dintre Bisericile mame şi unităţile lor diasporale;

B) raporturile dintre unităţile diasporale ale diferitelor Biserici;

C) raporturile dintre Bisericile mame în vederea reglementării unitare şi uniforme a raporturilor dintre propriile lor diaspore.

---

4. A se vedea actele de autoritate întreprinse de Meletie Metaxachis şi urmaşii lui la: L. Stan, o.c. p. 18—22; S. Troitki, Despre limitele dreptului de jurisdicţie a Patriarhiei din Constantinopol asupra Diasporei, în J.M.P., 1947, nr. 11.

5. Vezi Apelul din 16 nov. 1976 trimis Primei Conferinţe panortodoxe preconciliare a Bisericii Ortodoxe de către Consiliul Frăţiei Ortodoxe a Europei Centrale, în rev. S.O.P. Paris 1976.

6. S. Troiţki, o.c.; L. Stan, o.c.; Justinian Patriarhul, Valabilitatea actuală a Canonului 28 al Sinodului IV ecumenic de la Calcedon, în rev. Ortodoxia 1951, 2—3, p. 174.

*
* *

În acest sens socotim necesar următoarele:

A) În ce privesc *raporturile dintre Bisericile mame și unitățile lor diasporale* să se păstreze statu quo cu unele mici retușări ca ceva necesar și binevenit, până când unitățile diasporale vor ajunge la maturitate, fapt care dă dreptul acestora să obțină deplină independență în a se organiza și conduce, adică să obțină autocefalia. Retușările privesc restabilirea ordinei de drept canonică-tradițională încălcată prin actele de autoritate întreprinse de unele Biserici, cum e cazul în America și Franța.[7]

În sprijinul tezei se pot invoca următoarele argumente:

1. Actuala organizare a diasporei ortodoxe cu respectarea principiului național (etnic) se bazează pe o veche tradiție, pe obiceiul de drept unanim recunoscut, menționat în mod expres și în canonul 2 al Sinodului II ecumenic, potrivit căruia fiecare Biserică independentă (autocefală) și-a organizat propria diasporă, exercitând drepturi și îndatoriri corespunzătoare. În această situație se găsesc azi majoritatea Bisericilor Ortodoxe Locale, cu excepția Bisericii Ortodoxe din Grecia care și-a cedat dreptul de a se îngriji de propria diasporă pe seama Patriarhiei din Constantinopol (12 mai 1924).[8]

2. Actuala organizare potrivit căreia Biserica mamă se îngrijește de propria diasporă până la maturitatea acesteia în scopul de a o ajuta să-și obțină independența este deplin canonică și corespunde prevederilor canonului 2 al Sinodului II ecumenic și canonului 28 al Sinodului IV ecumenic, singurele care pun problema diasporei. Lipsa altor reglementări e cea mai vie dovadă că vechiul obicei s-a respectat și n-a fost întru nimic contestat.

3. Actuala organizare respectă întru totul și asigură aplicarea principiilor fundamentale ale organizării Bisericii și anume: principiul ierarhic, principiul sinodal, principiul autocefaliei, principiul teritorial, principiul loialității față de ordinea de drept și de stat, principiul slujirii națiunii din care fac parte membrii unităților diasporale și a respectării națiunii statului în care sunt organizate și funcționează respectivele unități diasporale.

Respectarea ordinii de drept existente, cu retușările necesare, asigură promovarea ortodoxiei ca și a specificului național și asigură realizarea unității în varietate a Bisericii ca și a societății umane în ge-

---

7. Extinderi a jurisdicției Patriarhiei Ecumenice și a Mitropoliei ruse din America.

8. La 21 III 1908 între Patriarhia din Constantinopol și Statul elen s-a încheiat un acord prin care Patriarhia renunță la jurisdicția ei asupra diasporei pe seama Sfântului Sinod al Bisericii din Grecia. La 12 mai 1924 Sinodul Bisericii Ortodoxe din Grecia a renunțat la drepturile ce i le-a asigurat Acordul din 1908 și a recunoscut jurisdicția Scaunului de Constantinopol asupra diasporei grecești. Rev. PANTANOS Alexandria 1924, nr. 22, p. 367, nr. 23, p. 389, cf. L. Stan, o.c. p. 20, n. 45. Le Métropolite Barnabas (Tzovtzatos) de Kitros, La soum mission a l'Eglise de Grèce des Eglises grecque de la Diaspora et sa révocation, Athénes, 1977; C.A. Episkepsis. Nr. 167, 1 mai 1977, p. 7.

nere, frânând tendinţele extremiste existente de dezmembrare a Bisericii şi de deznaţionalizare a membrilor ei.

4. Actuala organizare asigură toate condiţiile de dezvoltare a unităţilor diasporale care la maturitate pot dobândi deplina independenţă în organizare şi conducere (autocefalia), intrând astfel cu depline drepturi şi îndatoriri în comunitatea Bisericilor Ortodoxe Locale-Naţionale.

Tradiţia Bisericii ne oferă astfel de exemple, între care amintim Bisericile autocefale mai noi care s-au dezvoltat sub grija Patriarhiei Ecumenice al cărui patriarh rezida în capitala fostului imperiu bizantin-creştin.

5. Că actuala ordine de drept, cu retuşările ce se impun, corespunde întru totul canonicităţii rezultă şi din drepturile şi îndatoririle fireşti ce s-au stabilit în timp, atât pe seama Bisericilor mame, cât şi pe seama unităţilor lor diasporale.

Biserica mamă are dreptul şi îndatorirea de a asigura asistenţa religioasă pe seama unităţilor diasporale, de a pregăti clerici în limba şi tradiţiile naţionale, a împrospăta rândurile clericilor astfel pregătiţi în stare să promoveze cultura naţională şi păstra limba maternă prin acţiunea de catehezare şi predică în limba maternă, de a se îngriji de organizarea bisericească trimiţând la timp clerici potriviţi nevoilor locale, de a trata unităţile diasporale ca ramuri a trupului naţiunii, de a promova respectarea sfintelor canoane şi rânduielile de cult, de a respecta legile statelor interesate ca şi principiile de drept internaţional ce se impun în relaţiile ce le ţin.

Unităţile diasporale au dreptul şi îndatorirea de a accepta asistenţa oferită de Biserica mamă şi a respecta specificul ortodox şi naţional şi a se încadra în mod firesc în condiţiile oferite de ţara unde fiinţează, să păstreze legături fireşti cu Biserica mamă, să respecte tradiţiile culturale-naţionale, să primească conducătorii trimişi sau să-şi trimită spre formare cadre dintre membri diasporei, să se străduiască să găsească forme concrete de organizare care să ducă la maturizare în scopul dobândirii independenţei depline (autocefalia), pentru a deveni, mai de vreme sau mai târziu membră cu depline drepturi şi îndatoriri în comunitatea Bisericilor Ortodoxe Autocefale.

Asimilarea sau naturalizarea unor elemente din diaspora în marea masă a naţiunii în cadrul căreia vieţuiesc datorită izolării, persecuţiilor, educaţiei, căsătoriilor mixte, condiţiilor specifice de vieţuire, etc., este un proces firesc. Aceasta nu îndreptăţeşte pe nimeni a întrerupe forţat legăturile fireşti cu Bisericile mame, prin stabilirea unei noi ordini de drept care ar impune organizarea de Biserici după principiul teritorial şi nu exclude posibilitatea păstrării, în limitele posibile, a legăturilor fireşti tradiţionale cu Bisericile mame.

Menţinerea legăturilor fireşti cu Bisericile mame se impune şi datorită faptului că unităţile diasporale sunt mereu împrospătate nu numai cu clerici trimişi de Biserica mamă ci şi cu elemente venite din ţara mamă pe calea emigrării, specifică epocii noastre. Prin emigrare continuă se împrospătează cu prisosinţă pierderile provocate de natu-

ralizările fireşti impuse de trecerea timpului şi a condiţiilor de viaţă din noul mediu social-politic.

Concluzia care se impune şi rezultă din natura lucrurilor este că actuala ordine de drept privind relaţiile dintre Bisericile mame şi unităţile lor diasporale, organizate la diferite niveluri, potrivit căreia fiecare Biserică mamă se ocupă de unităţile ei diasporale în scopul sprijinirii ajungerii la maturitate în vederea obţinerii independenţei depline de organizare şi conducere, este pe deplin canonică şi corespunde unei tradiţii general recunoscute şi verificate de timp.

* * *

Împotriva actualei ordini de drept canonico-tradiţionale s-au ridicat — în ultima vreme — *o serie de obiecţii sub fo·ma de teze în sprijinul cărora se invocă temeiuri diferite de natură istorică, dogmatică şi canonică, şi anume:*

*

a) Teza potrivit căreia singur Patriarhatul Ecumenic din Constantinopol are dreptul să organizeze unităţile diasporale din afara graniţelor Bisericilor Naţionale-Locale existente (autocefale), în baza unui pretins drept de jurisdicţie acordat ca un privilegiu pe seama acestuia de Sinodul IV ecumenic prin canonul 28, care ar „constitui regula de aur a structurii şi a administrării afacerilor ortodoxe în Diaspora, prin care s-a stabilit — pretind susţinătorii acestei teze — ordinea de drept în Biserica Ortodoxă". Teza a fost formulată şi susţinută în variate forme de ierarhi şi teologi greci.[9]

În susţinerea tezei s-a invocat autoritatea canoanelor: 34 apostolic; 2 al Sinodului II ecumenic; 8 al Sinodului III ecumenic şi îndeosebi canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic.[10]

Răspunsuri cuvenite şi la timp s-au dat acestei teze atât din partea unor ierarhi şi teologi greci aparţinând Patriarhiilor vechi,[11] cât mai ales din partea teologilor ruşi, bulgari şi români.[12]

*

b) Teza potrivit căreia actuala ordine de drept privind organizarea diasporei ar fi necanonică şi ar trebui să se stabilească o nouă ordine de drept în sensul de a se organiza Biserici Ortodoxe Teritoriale care să cuprindă pe toţi ortodocşii indiferent de naţionalitate şi de jurisdicţia căreia sunt supuşi. Teza este susţinută de teologi greci şi ruşi din diaspora.[13]

În susţinerea tezei se invocă autoritatea canoanelor: 8 al Sinodului I ecumenic; 12 şi 28 ale Sinodului IV ecumenic.

---

9. Vezi: L. Stan, o.c., p. 3—4, nr. 1; Maxime de Sardes, Le Patriarcat oecuménique dans L'Eglise Orthodoxe, Paris 1975, p. 387—390.
10. N. Mi.aş, o.c.; L. Stan, o.c.; Idem, Diaspora ortodoxă, rev. B.O.R., 1950, 11—12, p. 609—617; Justinian Patriarhul, o.c.
11. Vezi: L. Stan, Ortodoxia şi Diaspora, rev. O., 1963, 1, p. 3—4, n. 1.
12. S. Troitki, o.c.; Zankov; L. Stan.
13. Vezi n. 5.

Netemeinicia tezei a fost relevată de teologii reprezentanți ai unor Biserici Naționale Ortodoxe la Congresul Teologilor din Atena (1976).

* *

Împotriva acestor teze străine canonicității se pot invoca temeiuri dogmatice, canonice, istorice, din viața practică ca și din legislația actuală a Bisericilor Ortodoxe, care justifică întru totul teza canonică-tradițională potrivit căreia fiecare unitate diasporală se organizează, conduce și se dezvoltă sub purtarea de grijă și îndrumarea Bisericii mame, până la maturitate când poate obține deplina independență, singura care corespunde și asigură aplicarea principiilor fundamentale de organizare a Bisericii.

*

Temeiurile ce se pot invoca sunt:

*

a) Temeiurile canonice ni le oferă obiceiul de drept consecvent respectat și aplicat ca și textul unor sfinte canoane care în fapt înscriu în litera legii tradiția autentică sau obiceiul de drept aplicat în vremea alcătuirii lor. Interpretarea justă a acestor canoane e suficientă pentru a susține practica actuală și a arăta că ordinea de drept stabilită și observată azi este deplin canonică.

În discuție intră normele canonice stabilite prin următoarele canoane:

Canonul 34 apostolic este unul din cele mai discutate datorită cuvântului etnos, al cărui înțeles li s-a părut multora greu de pătruns. De fapt el este cheia înțelesului acestui canon. Sensul lui nu poate fi decât acela de neam, prin care se înțelege o grupare etnică, o unitate distinctă, care are capacitățile unei națiuni.

În nici un caz nu are înțelesul de provincie sau de ținut, de regiune, de teritoriu, indiferent de faptul că respectiva provincie ar fi populată de credincioși cu aceeași origine etnică sau aparținând mai multor neamuri.

Textul canonului arată că se pot organiza unități bisericești independente sau autocefale mai mari constituite pe bază de realități etnice distincte. Prin aceasta se afirmă principiul autocefaliei ca principiu fundamental de organizare a Bisericii prin două lucruri și anume: Întâi prin faptul că i se recunoaște fiecărui neam dreptul de a se conduce în cele bisericești printr-o căpetenie proprie (în mod autocefal) în interiorul teritoriului său, nesupusă vreunei căpetenii bisericești din afara acestui teritoriu; și apoi prin faptul, că această căpetenie este supusă și ea, la rândul său, sinodului format din toți episcopii neamului respectiv.

Se arată apoi că deși exponentul puterii bisericești dintr-o provincie cu o biserică constituită în cadrul etnic, este cel dintâi dintre episcopi, totuși capul sau cârmuirea de căpetenie a unei astfel de biserici o formează sinodul episcopilor ei.

Organizată în felul acesta, o biserică independentă (autocefală) în cadrul etnic, nici căpetenia ei și nici sinodul ei nu sunt supuși vreunei autorități bisericești din afară, în materie de conducere a treburilor

proprii. Într-o astfel de independenţă constă de fapt autocefalia şi, în Biserica Ortodoxă s-a recunoscut totdeauna principiul etnic ca unul din principiile de bază a organizării bisericilor autocefale naţionale, fără a exclude şi alte elemente sau condiţii naturale care ar putea temelui în mod suficient autocefalia, cum sunt de exemplu condiţiile teritoriale, culturale, politice, etc.

Canonul exprimă apoi cât se poate de clar, faptul că fiecare episcop este autonom în cadrul eparhiei sale şi în „satele — parohiile — de sub stăpânirea sa" şi nu se poate amesteca în treburile unei eparhii străine, şi că acest lucru nu este îngăduit nici „celui dintâi dintre dânşii".

Canonul nu are un caracter imperativ, în sensul că ar obliga fiecare neam, sau cum este astăzi cazul, fiecare naţiune, să se organizeze în biserică autocefală. El recunoaşte doar fiecărui neam sau fiecărei naţiuni, dreptul la o astfel de organizare. Rămâne la latitudinea celor interesaţi să-şi reclame şi să-şi afirme un astfel de drept.

În concluzie în acest canon se exprimă principalele principii de organizare a Bisericii, şi anume: principiul etnic ca un principiu de bază al autocefaliei — deşi nu ca principiu exclusiv sau absolut —; principiul autocefaliei; principiul ierarhic-sinodal; principiul sinodalităţii şi principiul autonomiei eparhiale.

Privit în adevărata lui interpretare canonul acesta nu poate fi invocat în susţinerea tezelor de mai sus ci dimpotrivă acesta consacră tocmai modul firesc, tradiţional şi canonic de organizare şi conducere a Bisericii păstrat şi respectat până azi, fără a se face în acest canon nici măcar aluzie decum o menţiune expresă asupra modului de cârmuire a unităţilor diasporale.

Canonul garantând autocefalia, implicit garantează şi jurisdicţia fiecărei Biserici Autocefale asupra propriei diaspore. Cu acest canon — limpede în elementele lui — nu se poate justifica la nici un caz jurisdicţia universală a Patriarhatului Ecumenic din Constantinopol asupra întregii diaspore creştine ortodoxe.

În susţinerea tezelor arătate mai sus s-au invocat şi canoanele 2 al Sinodului II ecumenic şi în special 28 al Sinodului IV ecumenic, iar uneori şi 8 al Sinodului III ecumenic, deşi nici unul din ele nu cuprinde nici un element care să pledeze pentru jurisdicţia exclusivă a Patriarhatului Ecumenic din Constantinopol asupra diasporei ortodoxe în totalitatea ei.

De fapt, în canonul 8 al Sinodului III ecumenic nici nu este măcar vorba de diaspora. Este însă adevărat, că textul canonului 2 al Sinodului II ecumenic abordează chestiunea diasporei, rânduind ca, în jurisdicţia asupra ei, să se urmeze „obiceiul care s-a ţinut" şi până atunci, obicei care impunea ca unităţile diasporale să ţină de Bisericile mame, prin a căror lucrare misionară, sau în orice alt chip, luaseră fiinţă.

Nici pe bază istorică şi nici după rânduiala canonică, nu se poate trage altă concluzie din canonul 2 al sinodului II ecumenic.

În acest canon nu este vorba de vreo jurisdicţie a Patriarhatului din Constantinopol asupra diasporei, decât în măsura şi după rându-

iala după care i-ar reveni o asemenea jurisdicţie oricărui alt scaun aflat în situaţia de a avea diasporă.

Singurul canon în care este pomenită diaspora Scaunului din Constantinopol este canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, prin care se dispune, ca arhiepiscopul Constantinopolului „să hirotonească pe episcopii din ţinuturile barbare" aflate în raza şi sub jurisdicţia Bisericilor din Pont, Asia şi Tracia, Biserici organizate ca dieceze adică formate din mai multe mitropolii, formă în care prin acest canon trec sub jurisdicţia Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol cu întreaga lor diasporă. Acest canon supune de fapt în mod expres jurisdicţiei Constantinopolului atât cele trei dieceze cât şi ţinuturile aflate printre barbari (unităţi diasporale) ale diecezelor pomenite, adică diaspora acestora în înţelesul canonului 2 al Sinodului II ecumenic.

Textul canonului nu lasă nici o îndoială că este vorba de întinderea jurisdicţiei Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol exclusiv asupra diasporei diecezelor Asia, Pont, şi Tracia, iar nu asupra întregii diaspore ortodoxe. Dacă Părinţii participanţi la sinod ar fi înţeles să supună acestui Scaun întreaga diasporă ar fi spus-o în mod expres, cum ar fi trebuit să spună şi că toate Bisericile trec sub această jurisdicţie. Ceea ce nu s-a spus în acest canon.

Prin urmare, prin canonul 28 al Sinodului IV ecumenic nu se conferă Patriarhatului Ecumenic din Constantinopol jurisdicţia universală asupra diasporei, din contră se consacră dreptul fiecărei Biserici autocefale de a-şi exercita jurisdicţia asupra diasporei proprii. Este aici vădit arătată aceeaşi rânduială canonică despre care ne face referire canonul 2 al Sinodului II ecumenic, şi dispune ca ea să se aplice şi în viitor, ca un vechi obicei.

Pe de altă parte, susţinătorii abandonării vechii rânduieli şi impunerea unei noi ordini de drept potrivit căreia diaspora ortodoxă să se organizeze teritorial invocă în susţinerea tezei lor pe lângă acest canon şi canoanele 8 I ecumenic şi 12 IV ecumenic.

Canonul 8 al Sinodului I ecumenic şi canonul 12 al Sinodului IV ecumenic statornicesc o rânduială de bază a organizării bisericeşti, prin aceea că interzic funcţionarea a doi episcopi (respectiv mitropoliţi) într-o eparhie. Acest lucru este foarte firesc, când ne gândim că funcţiunea episcopală (respectiv mitropolitană) se exercită în mod autonom şi cu puteri bisericeşti depline în cuprinsul eparhiei organizate, care funcţionează ca unitate organizatoric-administrativă închegată în cadrul unei Biserici independente (autocefale). Rânduiala aceasta nu poate fi extinsă însă în cazul diasporei, când unităţile bisericeşti din diaspora fac parte integrantă din diverse Biserici autocefale. Eparhia, ca unitate organizatorică organizată după principiul etnic nu poate fi, în acest caz, echivalată cu teritoriul acesteia sau — în nici un caz — cu teritoriul asupra căruia se întind mai multe eparhii, organizate după acelaşi principiu naţional.

*

b) Dreptul de jurisdicţie a Bisericilor mame asupra diasporei lor proprii este atestat şi de practica bisericească consemnată în nume-

roase documente. Indiferent de chipul în care s-au format unitățile diasporale, acestea nu sunt decât prelungiri ale lucrării bisericești peste granițele geografice ale unei Biserici autocefale, porțiuni detașate spațial iar nu organic din corpul unei unități bisericești autocefale. Ele fac un corp cu unitatea mamă autocefală. Socotite ca astfel de unități, asupra unităților diasporale fiice, Biserica mamă, autocefală, și-a exercitat jurisdicția întocmai ca asupra oricăror unități din raza lor teritorială, bineînțeles, ținând seama de condițiile obiective în care acestea viețuiau.

Astfel de unități diasporale au fost în trecut socotite și Bisericile Rusă, Sârbă, Bulgară, Albaneză și mai pe urmă și Biserica Ortodoxă Română și chiar și Bisericile din Orientul apropiat sau mai îndepărtat și în anumite perioade — din forță majoră — chiar și vechile patriarhii din Alexandria, Antiohia și Ierusalim.

Bisericile slave, constituite prin acțiunea misionară a Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, au avut multă vreme și cu intermitențe, situația de unități diasporale ale acestei Patriarhii.[14]

Asupra Bisericii Ruse, Patriarhia din Constantinopol și-a exercitat jurisdicția în mod constant până în anul 1448, când aceasta a devenit autocefală de fapt.[15]

Într-o dependență similară față de Patriarhia Ecumenică au ajuns și Bisericile românești începând din veacul al XIV-lea. Ele n-au fost însă create și organizate prin acțiunea misionară a Patriarhiei Ecumenice, ci au ajuns sub jurisdicția ei datorită unor împrejurări, recunoscându-li-se însă autonomia internă care uneori s-a afirmat chiar ca autocefalie, care de fapt formal n-a fost recunoscută decât la 1885.[16]

Cât privește jurisdicția pe care a exercitat-o Patriarhia Ecumenică asupra vechilor Patriarhii din Alexandria, Antiohia și Ierusalim, ca și asupra Bisericii din Cipru, aceasta n-a avut decât caracterul unei supliniri printr-un ajutor reclamat de împrejurări de forță majoră.[17]

Din toate aceste cazuri nu se pot reține fapte care să constituie dovezi istorice ale jurisdicției universale a Patriarhiei Ecumenice asupra diasporei, ci dimpotrivă istoria ne arată că diasporele fiind părți organice ale Bisericilor autocefale, asupra lor fiecare Biserică autocefală și-a exercitat în mod firesc jurisdicția canonică. Faptul că Patriarhia Ecumenică și-a exercitat pe scară mai largă același drept, a făcut aceasta în calitate de Biserică Autocefală și nu în calitate de Scaun investit cu dreptul de jurisdicție universală asupra diasporei, cum greșit se pretinde de susținătorii tezei existenței unui primat de jurisdicție a Patriarhatului din Constantinopol.

---

14. A se vedea Raportul general al Congresului.

15. N. Muraviev, K. 500, JMP, 1948, 4, p. 23—24; L. Stan, o.c., p. 29, n. 79.

16. Al. Elian, I. Rămureanu, Legăturile mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol până la 1885, în rev. B.O.R., 1959, 7—10, 904.

17. L. Stan, o.c., p. 31.

*

c) Modul în care Bisericile Autocefale își exercită de fapt pe temeiuri canonice și istorice dreptul de jurisdicție asupra propriilor lor diaspore se constată și din practica și legislația mai nouă a Bisericilor Autocefale.

Patriarhia Ecumenică își exercită jurisdicția sa asupra diasporei grecești, și asupra unor comunități din orientul îndepărtat ca și asupra unor părți din diaspora altor Biserici Autocefale intrate sub ascultarea ei fără consimțământul acestora.[18]

Patriarhiile Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului își exercită jurisdicția asupra propriilor lor diaspore, la fel și Patriarhiile Moscovei, Serbiei, Bulgariei, Albaniei. Fiecare dintre aceste Biserici Autocefale, cu excepția Bisericii din Grecia, care a cedat acest drept pe seama Patriarhiei Ecumenice, își exercită jurisdicția asupra diasporei proprii, în limitele posibilităților pe care le oferă condițiile obiective date în prezent.[19]

Biserica Ortodoxă Română își exercită și ea, cu depline drepturi, jurisdicția asupra diasporei proprii din Europa, S.U.A., Canada, Brazilia, Australia, etc.[20] Acest drept este înscris și în Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române (1949), art. 6 unde se spune că „asistența religioasă, organizarea bisericească, cum și trimiterea de conducători pentru Românii ortodocși de peste hotare, se reglementează de Patriarhia Română cu aprobarea Guvernului". Același drept este recunoscut și prin Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române în America (1935) (unitate diasporală organizată ca episcopie) unde se spune în art. 1: „Episcopia misionară Ortodoxă Română din America face parte constitutivă din Biserica Ortodoxă Română și păstrează unitatea spirituală și canonică cu Sfântul Sinod și legătura organică cu Patriarhia Ortodoxă Română și cu Congresul Național Bisericesc".[21]

Din prezentările făcute se trage concluzia firească că în raporturile dintre Bisericile Autocefale mame și propriile lor diaspore, fiecare Biserică Autocefală mamă are dreptul de jurisdicție asupra diasporei sale și că ori ce dorință de primat sau privilegiu în organizarea diasporei apare cu totul neîntemeiată.

În scopul menținerii stării de statu quo este necesar să se renunțe la pretențiile de primat ale Patriarhatului Ecumenic din Constantinopol și să se renunțe la dorința de a crea o nouă ordine de drept în sensul de a crea Biserici diasporale organizate nu după principiul firesc impus de tradiție ci după principiul teritorial, deoarece aceste pretenții nu produc decât neînțelegeri și discordie, neliniște și lupte, dezmembrare și deznaționalizare, slăbire a bunelor raporturi dintre Biserici și națiuni, probleme critice pentru stat.

18. Idem.
19. S. Troitki, Trkvena jurisd., p. 70—72; L. Stan, o.c., p. 25, n. 69, p. 32, n. 98.
20. L. Stan, o.c., p. 33—35.
21. A se vedea și art. 6, 131, lit. d., 190.

În scopul menținerii de bune relații se impune promovarea păcii și bunei înțelegeri și nu vrajba și ura, condamnate de Biserică și nedorite de state. A trăi în pace este mesajul divin și poruncă a lui Iisus Hristos. Numai în pace și bunăînțelegere se realizează dragostea și asigură mântuirea tuturor.

* * *

B. În ce privesc *raporturile dintre unitățile diasporale ale diferitelor Biserici Autocefale*, din nevoi practice se impune cu necesitate stabilirea de relații frățești între acestea pentru a lămuri anumite situații concrete impuse de condițiile mediului în care viețuiesc acestea pentru a-și satisface anumite nevoi bisericești când lipsesc clericii corespunzători și necesari, mai ales atunci când statul în cadrul căruia funcționează Biserica mamă nu poate asigura condiții de stabilire de bune relații sau când există interdicții care impun izolarea. În toate aceste cazuri se impune a se aplica principiul de drept canonic al slujirii reciproce, al sprijinirii, al conlucrării, ținându-se seama de principiul autocefaliei ca și de realitățile teritorial-geografice. Ținându-se seama de principiul reciprocității, ca principiul consacrat și de uzanțele dreptului internațional, se pot găsi soluții echitabile pentru cele mai dificile cazuri ce s-ar crea în jurisdicția asupra diasporei și în relațiile dintre unitățile diasporale.

În raporturile dintre unitățile diasporale se poate vorbi chiar de o ierarhizare onorifică care n-ar putea fi alta decât copia ierarhizării de acest gen dintre Bisericile mame, similară acesteia.

Condițiile veacului nostru, preocupările cu caracter religios și social impun chiar o intensificare a colaborării dintre diferitele unități teritoriale dintr-o anumită țară, așa cum de fapt se face azi chiar dintre diferitele culte și chiar religii din aceeași țară. Stările de fapt actuale impun o împreună viețuire activă, o sprijinire reciprocă în scop irenic, lucru ce s-ar putea face prin forme de conlucrare concrete, cum ar fi editarea unor reviste în comun în care să se dezbată problemele principale care preocupă viața acestor unități, să se pună la dispoziție reciproc spații pentru case de rugăciuni, să se facă biblioteci comune, să se sprijine material, să se apere reciproc de atacurile sectare, să ia măsuri comune, acțiuni de interes general religios, social și patriotic.

* * *

C. Între Bisericile mame se impune la fel stabilirea de bune relații în scopul reglementării unitare a relațiilor dintre ele și propriile lor diaspore.

În trecut fiecare Biserică mamă s-a ocupat de propria diasporă ținând seama de rânduielile tradiționale de organizare a Bisericii și de condițiile locale ale țării unde s-au organizat și funcționat unități diasporale ca și de interesele majore a națiunii și ale statului național în cadrul căruia viețuia Biserica mamă, respectând dreptul similar al altor Biserici de a-și organiza propria diasporă și interesele acestora. Exemple de acest fel găsim cu prisosință în istorie. E suficient a arăta felul

în care Patriarhia Ecumenică şi-a exercitat jurisdicţia asupra Bisericii Ortodoxe Ruse până la 1448 când aceasta devine autocefală.[22]

Condiţiile moderne de viaţă impun o rezolvare uniformă a problemelor, elaborarea de norme general acceptate. În acest scop se cere ca fiecare Biserică mamă să-şi îndrume Bisericile fiice în aşa fel încât să nu tulbure viaţa altor diaspore sau altor Biserici Ortodoxe mame, cum se întâmplă azi în America şi Franţa.[23] Asigurându-se bune raporturi între unităţile diasporale ca şi între Bisericile mame se asigură de fapt unitatea ecumenică a Bisericii atât de dorită. Naturalizarea unor elemente diasporale în masa Bisericilor locale prin deznaţionalizare, datorită diferitelor motive fireşti se compensează mereu cu emigraţia continuă şi frecventă azi ca proces, aşa încât nu e cazul să se creeze probleme nici pentru cei ce vor să forţeze procesul de deznaţionalizare nici pentru cei ce se menţin în bune relaţii cu locurile lor de origine etnică. Avem certitudinea că o emigraţie care secole de-a rândul a vieţuit în condiţii diferite, de multe ori vitrege, şi n-a dispărut, prin împrospătarea actuală pe cale de emigraţie va continua să vieţuiască în aceleaşi condiţii fireşti de bune relaţii cu cei de care s-au desprins şi va promova tot ceea ce ţine de tradiţia şi specificul lor naţional, respectând condiţiile ce li se impun în noul mediu în care vieţuiesc. Sprijinite de Bisericile mame, unităţile diasporale, în bune relaţii cu aceasta se vor dezvolta firesc până vor ajunge la maturitate când îndeplinind condiţiile impuse pentru dobândirea independenţei în organizare şi conducere vor putea deveni şi ele unităţi autocefale şi vor intra în comunitatea Bisericilor independente ca surori. Din fiice vor deveni în aceste condiţii surori, din dependente vor deveni independente, din autonome vor deveni autocefale.

* *

D. *În privinţa obţinerii independenţei unei unităţi diasporale* să se procedeze după rânduiala stabilită de Sfintele canoane, după rânduiala tradiţională potrivit căreia unitatea interesată a deveni independentă să se proclame ca atare făcând dovada că îndeplineşte toate condiţiile şi să solicite recunoaşterea acestei stări de fapt ca o stare de drept, adică să solicite recunoaşterea stării de independenţă din partea Bisericii mame (autocefală), singura în drept a recunoaşte acest lucru, cu rugămintea ca aceasta, adică Biserica mamă să solicite acordul celorlalte Biserici Autocefale de a fi primită noua unitate în comunitatea Bisericilor Autocefale, adică din fiică a unei Biserici, să devină soră a Bisericilor independente, egală cu propria mamă în ce privesc drepturile şi îndatoririle ce se impun.

* *

E. În caz de divergenţă privind organizarea şi funcţionarea unităţilor diasporale este imperios necesar să se caute a se rezolva

22. Vezi n. 15.
23. Exemplu: Episcopul Gheorghe din Paris sub Constantinopol, Ep. Trifa, America sub ruşi.

aceasta în mod irenic, prin acceptul sau consensul unanim al celor interesaţi.

II. Opinii şi soluţii privind diaspora ortodoxă şi organizarea ei canonică pe criterii canonice şi practică ecclesială exprimate de Comisia Sinodală a Patriarhiei Române

I

Diaspora ortodoxă este alcătuită din toţi credincioşii ortodocşi care din diferite motive s-au stabilit şi trăiesc în afara teritoriilor Bisericilor Ortodoxe Autocefale Naţionale din care s-au desprins, ca şi din comunităţile ortodoxe create prin acţiunea misionară a Bisericilor Ortodoxe Autocefale în cuprinsul altor state printre credincioşi de alte naţionalităţi decât a naţionalităţii bisericii prin a cărei acţiune misionară au luat fiinţă aceste comunităţi.

În baza tradiţiei canonice (can. 34 ap.; 2 II ec.; 8 III ec.; 28 IV ec.), în cadrul Bisericii ecumenice a Răsăritului, fiecare Biserică locală, naţională, etnică ortodoxă autocefală este liberă şi independentă să se organizeze şi să funcţioneze în cadrul statului în care fiinţează şi are dreptul, fără amestec din afară, să-şi organizeze, la diferite niveluri, comunităţile ce se găsesc în afara graniţelor statului.

În felul acesta se respectă şi se asigură dreptul legitim de jurisdicţie al Bisericii autocefale asupra diasporei proprii.

În susţinerea acestui drept se pot invoca temeiuri istorice, dogmatice, canonice şi din practica şi legislaţia Bisericilor autocefale, care toate constată şi consacră dreptul fiecărei Biserici autocefale de a-şi exercita jurisdicţia asupra diasporei proprii.

Dreptul acesta rezultă dintr-o evoluţie firească a vieţii Bisericii în istorie şi este confirmată de starea actuală concretă.

Starea aceasta nu contravine unităţii ortodoxiei ci dimpotrivă o întăreşte; unitatea prin diversitate fiind specifică ortodoxiei.

II

Unitatea Bisericii Ecumenice a Răsăritului nu rezultă din subordonarea Bisericilor naţionale unui centru unic, supra etnic, aşa cum este situaţia în Biserica Apuseană Romano-Catolică, ci aceasta este expresia sobornicităţii sau frăţietăţii ortodoxe, realizată prin soborul sau sinodul ecumenic, ca unic şi suprem organ deliberativ sau de decizie.

Dacă acesta este specificul, în relaţiile dintre Bisericile Ortodoxe surori, autocefale, organizate în cadrul statelor naţionale suverane, pe baza principiului etnic, cu atât mai mult acesta trebuie să fie criteriul de organizare a unităţilor diasporale ale acestor Biserici, comunităţi care nu pot să se organizeze şi să funcţioneze decât în cadrul jurisdicţional al Bisericii mame, care are la bază etnicitatea.

Faptul acesta este confirmat şi de tradiţia canonică şi realitatea concretă actuală.

Textul canoanelor şi tradiţia canonică formată, confirmată şi de actuala organizare a diasporei, respinge pretenţia necanonică a Patriarhiei Ecumenice, care consideră că numai ei îi revine dreptul de a organiza unităţile diasporale, de diferite etnii, aflate în afara limitelor sale jurisdicţionale. Canonul 28 IV ec. nu numai că nu conferă o bază canonică cum se pretinde, ci chiar se infirmă acest lucru.

III

Propunerea de a se realiza unitatea pastorală a diferitelor unităţi diasporale, supuse diferitelor jurisdicţii este salutară în scopul cunoaşterii reciproce a promovării unităţii dogmatice, canonice şi liturgice ortodoxe.

Existenţa mai multor episcopi, de etnii diferite, în aceeaşi localitate, cu respectarea jurisdicţiilor proprii, nu contravine tradiţiei canonice. Realitatea aceasta este confirmată de can. 34 ap. ca şi de tradiţia şi realitatea actuală existentă în unele mari oraşe (megapole).

Unitatea ortodoxiei ecumenice în aceste oraşe se exprimă real şi concret prin comuniunea şi colaborarea frăţească dintre diferiţii episcopi şi comunităţile pe care le păstoresc, şi nu prin existenţa pur şi simplu a unui singur episcop.

Organizarea de conferinţe interortodoxe ca şi a conferinţelor episcopale ortodoxe din diferite ţări, deşi nu au o competenţă canonică şi prerogativele unui sinod local, reflectă deja o formă de unitate a diasporei ortodoxe locale, aşa cum pe plan ecumenic conferinţele interortodoxe sau panortodoxe reflectă acelaşi lucru.

IV

Întâietatea onorifică de care se bucură Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului în afara Ortodoxiei sau a creştinismului răsăritean nu justifică pretenţia acesteia de a organiza, nici chiar prin iconomie, diaspora altor Biserici naţionale locale autocefale, întrucât acest drept revine de fapt Bisericii ortodoxe autocefale care exercită şi jurisdicţia canonică a Bisericii Mame, care are obligaţia firească de a se îngriji de dezvoltarea diasporei proprii, până la obţinerea autocefaliei.

Obţinând autocefalia unităţile diasporale devin Biserici independente şi au libertatea deplină de a decide stabilirea de relaţii frăţeşti cu celelalte Biserici şi cu diasporele acestora.

Procesul firesc, de naturalizare a diferitelor etnii ce aparţin unui stat naţional, pot şi vor duce cu siguranţă la apariţia de noi biserici locale autonome sau autocefale.

V

Stabilirea de relaţii între diferite unităţi diasporale, aparţinând jurisdicţional de bisericile lor mame, pe zone geografice este firească

şi salutară în sensul că acestea pot duce la păstrarea unităţii dogmatice, canonice şi cultice, care există şi între bisericile de care aparţin.

Unitatea administrativă a diasporei pe zone geografice constitue faza finală a creerii unor biserici locale în urma unui proces de maturizare şi nu poate fi rezultatul impus prin dictat sinodal.

Acordarea pe seama Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului prin iconomie, a dreptului de a organiza, sub jurisdicţia sa, întreaga diasporă este contrară tradiţiei canonice şi stării reale, de fapt, azi.

VI

Soluţia cea mai potrivită de organizare a diasporei trebuie aflată de diasporele însele, interesate în acest proces, ţinând cont de tradiţia canonică, situaţia concretă actuală şi de interesul de a promova şi menţine unitatea Ortodoxiei ecumenice, unitate prin diversitate.

VII

Biserica Ortodoxă Română, biserică autocefală naţională locală, şi-a organizat diaspora proprie şi se îngrijeşte şi azi de buna ei organizare şi funcţionare. Caută cu insistenţă să aducă sub jurisdicţia sa toate unităţile care azi se mai află temporar, şi datorită unor cauze obiective, sub alte jurisdicţii, ca în felul acesta să contribuie şi la întărirea unităţii etnice româneşti lovită în timpul totalitarismului politic din ţară.

Se va ţine seama în organizarea diasporei de zonele geografice ca şi de specificul din fiecare ţară unde are credincioşi.

Obligaţia de a se îngriji de propria diasporă este înscrisă în Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române şi corespunde tradiţiei canonice ecumenice.

* * *

VIII

Sfântul Sinod al Bisericii noastre, pe temeiul acestor opinii stabilite pe baza de referate de comisia sinodală, pe criterii canonice şi practică ecclesială, a preconizat următoarele:

A. Cu privire la Diasporele Bisericilor Ortodoxe Autocefale Naţionale:

1. Fiecare Biserică Ortodoxă Autocefală să-şi organizeze diaspora proprie după nevoile pe care le are şi în conformitate cu legislaţia canonică potrivit căreia se organizează şi se administrează ea în cuprinsul ei.

2. Biserica mamă are datoria:

— Să poarte grijă de diaspora proprie, asigurând asistenţa religioasă pe seama unităţilor diasporale;

— Să pregătească clerici în limba şi tradiţiile naţionale, să promoveze cultura şi tradiţiile naţionale şi să păstreze limba maternă printr-o acţiune de catehizare şi predică;

— Să se îngrijească de organizarea bisericească trimiţând la timp clerici potriviţi nevoilor locale;

— Să trateze unităţile diasporale ca ramuri ale Bisericii Autocefale Naţionale; Să se îngrijească, ca Diaspora să respecte canoanele şi rânduielile de cult;

— Să respecte legile statelor interesate, ca şi principiile de drept internaţional ce se impun în relaţiile pe care le ţin, etc.

3. Diaspora la rândul ei are datoria:

— Să respecte şi să pună în aplicare măsurile concrete socotite necesare de Bicerica mamă, pentru o cât mai bună organizare a ei, şi în acelaşi timp;

— Să caute cele mai potrivite căi pentru păstrarea limbii, tradiţiilor şi cultivarea conştiinţei originii comune;

— Prin aceasta nu se va îndepărta de la datoria loialităţii faţă de statul în cuprinsul căruia există.

4. Raporturile unei Diaspore Naţionale cu celelalte Diaspore Naţionale din cuprinsul Statului în care se găsesc se vor stabili:

— cu aprobarea prealabilă a Bisericii Mame;

— orientându-se după raporturile pe care le are Biserica mamă cu Bisericile mame ale celorlalte diaspore ale Bisericilor Ortodoxe.

— Prin aceasta se afirmă comuniunea frăţească cu scopul de a contribui la păstrarea şi întărirea unităţii Ortodoxiei Ecumenice.

5. Tendinţa manifestată mai nou de afirmare a Diasporelor prin gruparea conducătorilor lor spirituali în asociaţii care nu sunt folosite în raporturile dintre Bisericile Autocefale mame nu poate fi încurajată şi sprijinită, întrucât nu corespunde intereselor Diasporelor şi felului de colaborare tradiţional al Bisericilor Ortodoxe Autocefale între ele.

Nu este deloc justificată tendinţa unor Biserici mame de a domina, de a absorbi sau de a se amesteca în vreun fel oarecare în viaţa Diasporelor ce aparţin altor Biserici Autocefale Naţionale.

Este de dorit o colaborare între diferitele Diaspore existente într-o anumită ţară, orientându-se în această colaborare după raporturile existente între Bisericile mame.

B. Cu privire la Diasporele formate prin misiune, se preconizează următoarele:

1. Faptul că membrii unei asemenea Diaspore, fiind de altă naţionalitate decât a Bisericii misionare, au în mod firesc tendinţa de a ajunge cât mai curând la autonomie şi mai ales la autocefalie.

2. Bisericile Ortodoxe Autocefale Naţionale misionare vor aprecia cu bună voinţă această tendinţă firească şi o vor sprijini în măsura în care constată că Diaspora îşi întemeiază cererea stăruitoare pe însuşirea în mod deplin a dreptei credinţe şi pe organizarea ei după prin-

cipiile fundamentale canonice care îngăduie Diasporei şi menţinerea unor tradiţii locale care nu contravin acestor principii.

3. Diasporele ortodoxe existente în statele unde nu fiinţează o Biserică Autocefală Naţională pot apela la ajutorul unei Biserici Ortodoxe Autocefale Naţionale mai bine organizate (din afara acestui stat).

Bisericile Ortodoxe Autocefale Naţionale solicitate de către asemenea Diaspore au datoria de a acorda acestora întregul sprijin de care ar avea nevoie, la cererea lor stăruitoare, în temeiul credinţei comune şi dragostei frăţeşti.

Tendinţa actuală a grupurilor naţionale în curs de asimilare cu naţiunea în cadrul căreia vieţuiesc şi care doresc să se constituie în Biserici locale autonome sau autocefale, împreună cu celelalte diaspore ortodoxe din ţara în care se află, pare a fi prematură deoarece asimilarea nu este un proces firesc, un produs normal, fapt constatat prin consens unanim.

În vederea îndeplinirii acestui deziderat s-au ţinut până în prezent două întâlniri (1990, 1993), întrucât Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului pretinde, în temeiul can. 28 IV ec. ca toate diasporele să-i aparţină sub raportul jurisdicţiei canonice.

La cea de a II-a Comisie interortodoxă pregătitoare a Sfântului şi Marelui Sinod, Chambesy, 7—13 noiembrie 1993, după dezbateri controversate s-au stabilit opt regiuni în care vor fi create Adunări episcopale şi s-a alcătuit un Proiect de regulament şi s-a trimis Bisericilor mame pentru ratificare.

Comisia Bisericii Ortodoxe Române pentru relaţii bisericeşti şi dialog teologic preconciliar cu Bisericile Ortodoxe din 12 februarie 1996 a dezbătut şi avizat acest Proiect şi l-a supus Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la 14 februarie 1996 spre ratificare.

Până la definitivarea Regulamentului la viitoarea Comisie interortodoxă Bisericile Ortodoxe se angajează să nu procedeze la acte care ar putea împiedica procesul sus menţionat pentru a reglementa în chip canonic problema Diasporei, inclusiv crearea de noi dioceze în Diaspora, în plus faţă de cele existente, şi că Bisericile mame vor face tot posibilul pentru a uşura munca Adunărilor eparhiale şi a restabili normalitatea ordinei canonice în Diaspora.

* * *

IX

UNITĂŢILE DIN DIASPORA SUB JURISDICŢIA PATRIARHIEI ROMÂNE:

1. Arhiepiscopia Ortodoxă Română în America şi Canada (Sediul Detroit, SUA), cu 37 parohii, grupate în trei protopopiate în Statele Unite şi două în Canada, o parohie în Caracas — Venezuela şi un Schit la Prairie, în Statul Wisconsin — S.U.A.

2. Mitropolia Ortodoxă Română pentru Germania şi Europa Centrală (Berlin), cu parohiile din Germania, Austria, Suedia, Olanda, Luxemburg, Norvegia, Finlanda, Danemarca.

3. Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală (Paria), cu parohiile din Anglia, Belgia, Bulgaria, Elveţia, Franţa, Italia şi Spania.

4. Vicariatul Ortodox Român din Vârşet, (Serbia) cu 39 parohii, grupate în trei protopopiate.

5. Vicariatul Ortodox Român din Gyula (Ungaria), cu 19 parohii şi două filii.

6. Aşezămintele româneşti de la I-rusalim şi Iordan.

7. Parohiile Ortodoxe Române din Australia, 4 parohii şi Noua Zeelandă o parohie.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA:

— Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Valabilitatea actuală a canonului 28 al sin. IV, ec. de la Calcedon. Rev. Ortodoxia, 1951, 2—3;

— L. Stan, Diaspora ortodoxă. Rev. Biserica Ortodoxă Română, 1950, 11—12;

— L. Stan, Ortodoxia şi Diasporă. Situaţia actuală şi poziţia canonică a diasporei ortodoxe. Rev. Ortodoxia 1963, 1;

— S. Troitki, Despre limitele dreptului de jurisdicţie a Patriarhiei din Constantinopol asupra Diasporei. Rev. Jurnalul Patriarhiei din Moscova, 1947;

— Maxime de Sardes, Le Patriarcat Oecuménique dans L'Église Ortodoxe, Tesalonic 1973, Paris 1975;

— Arhim. Serafim, The quest for Orthodox Church unity in America, New York, 1973;

— Paul Evdokimov, La d'alectique de la libérté et de l'autorité, Tesalonic 1970;

— Declaration du Patrarcat oecumenique a l'occasion du vingtcinqui-ème aniversaire du Concil Oecumenique des Eglises, 1973;

— V.S. Troiki, Despre sensul canoanelor 9 şi 17 de la Calcedon. Rev. Mitropolia Banatului (tard. Paraschi), 1966, 4—6, 201—213;

— J. Carmiris, Catholicité de l'Église et nationalisme, Atena 1976 (referat la Congresul teologilor);

— A. Osipov, L'Ecumenisme et l'Ortodoxie. Atena 1976 (Congres);

— Andronikov, Rapport des discussions, Atena 1976 (Congres);

— S.O.P. (Revistă) 1976, Paris;

— N. Milaş, Canoanele Bisericii Ortodoxe, Arad 1930, 1934;

— Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române, 1949;

— Germain mitr., Le Patriarcat oecuménique et les Eglises Ortodoxes de la Diaspora, 1947;

— Germain, mitr., Péponse au professeur Troitky, 1953;

— P. Trempelas, Principes en rigueur dans la proclamation de l'autocéphalie, in Theologia, Atena, 28, 1947;

— Gillet L., La signification spirituelle du Patriarcat oecuménique aujourd'hui, in Ortodoxia 1954;

— S. Troitky, L'autocephalie ecclésiastique, în Mesager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale, 1952;

U A. Wiyrs, Le 28 canon de Chalcédone et la fondement du referat roumain. Orientalia Christiana 1951;

— Sp. Cândea, Reluarea legăturilor bisericeşti cu românii de peste hotare, Rev. Biserica Ortodoxă Română, 1951, 3—6, p. 235—242;

— Secretariat pour la Preparation du Saint et grand concile, Raport, 1987;

— Stan, Liviu, Ortodoxia şi Diaspora Bisericii Ortodoxe Române, în Rev. „Ortodoxia", 1963; 1;

— Floca N. Ioan, Canoanele Bisericii Ortodoxe, Sibiu, 1993;

— Antonie Plămădeală, Zece teze de catolicitate şi etnicitate, în Rev. Studii Teologice 1972, 1—4;

— Antonie Plămădeală, A doua Comisie pregătitoare a celei de a IV-a Conferinţă preconciliară. Diaspora şi organizarea ei canonică, în Rev. Ortodoxia, 1994, 1;

— Iorgu I. Ivan, Ethosul — Neamul, temei divin şi principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericeşti, în vol. Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, 1885—1985, Bucureşti 1997;
— Arhim. Bartolomeu Ananina, Orthodoxy in America today, în Calendarul Credinţa, 1971. Calendarul Credinţa 1994;
— Almanahul Vestitorul, 1, 1983—1984, Paris, 1984;
— Pr. Ianeş Moise, Două decenii de existenţă a Vicariatului Ortodox Român din Jugoslavia, în Altarul Banatului, 1991, 4—6, p. 112—114;
— Teodor Misaros, Din istoria comunităţilor bisericeşti Ortodoxe Române din Ungaria, Budapesta 1990;
— Episcop Irineu Pop Bistriţeanu, Aşezămintele româneşti de la Ierusalim şi Iordan, Cluj-Napoca 1992;
— Pr. Dumitru Găină, Consideraţii generale şi situaţii speciale cu privire la comunităţile, unităţile şi grupărilor diasporale ce aparţin Bisericilor ortodoxe autocefale din Australia, comunităţi ce sunt în legătură cu Patriarhia Română, în Rev. Ortodoxia, 1994, 1, 116—134;

Pr. drd. VASILE GRĂJDIAN, Sibiu

ESTETIC ȘI LITURGIC ÎN CÂNTAREA BISERICEASCĂ ORTODOXĂ

1. Estetic și liturgic.

Încercând o încadrare generică actuală a celor doi termeni, într-o perspectivă atât culturală cât și teologică, se poate spune că **esteticul** este o noțiune cu numeroase conotații filozofice și cu aplicare mai ales în domeniul artelor, iar **liturgicul** este o noțiune specifică domeniului bisericesc.

„Esteticul", cu o istorie a sa mergând până în antichitatea elină, și-a păstrat de-a lungul timpului și în cele aproximativ două secole de identitate noțională modernă,[1] înțelesul de principiu al unei științe (sau conștiințe) a **frumosului**[2] — și aceasta în pofida a numeroase metamorfoze istorice, culturale, filozofice, artistice.[3] Cu acest sens comun, **indicând înspre frumos**, de o constanță istorică suficient verificată, vom opera și noi, preluând, de asemenea, sensul propriu al „liturgicului" — cu referire la cultul, la slujbele Bisericii și cu trimitere până în primele secole ale creștinismului.[4]

Scopul prezentului studiu apare cu claritate odată cu observarea relațiilor și a influențelor reciproce între domeniile celor două noțiuni. Fie când tratăm arhitectura, iconografia, sau muzica bisericească dintr-un punct de vedere aritstic, fie când atribuim nuanțe religioase unor fenomene și manifestări artistice, constatăm o serie de împrumuturi, extinderi sau migrări de sens, uneori justificate și sugestive, dar alteori abuzive și generatoare de confuzie.

1 A. Baumgarten, în sec. al XVIII-lea, constituie „estetica" drept disciplină aparte.

2 **Mic dicționar filozofic**, București, 1969, p. 118—119; **Mic dicționar enciclopedic**, București, 1978, p. 352, col. 3.

3 Pentru domeniul artei muzicale se poate vedea (rezumativ): **Dicționar de termeni muzicali** București, 1984, p. 165.

4 Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, **Liturgica generală**, București, 1985, p. 9.

Dacă însă confuzia capătă pecetea regulii curente, intervenţia clarificatoare este cu atât mai importantă, în special pentru domeniul liturgicului, care este purtătorul unui mesaj esenţial pentru viaţa şi mântuirea oricărui om — Evanghelia Împărăţiei lui Dumnezeu — şi a cărui violare, peste un anumit prag, devine păcat împotriva Duhului Sfânt.

În acest sens, nereuşita estetică a unui concert sau a unei expoziţii de artă plastică are repercursiuni existenţiale incomparabil mai puţin grave decât neîmplinirea liturgică, de ritual şi trăire, ce poate duce până la sacrilegiu. Şi neîndemânarea artistică a unui zugrav de biserici este mult mai puţin importantă decât credinţa sa sau decât necredinţa unui pictor care altfel poate fi foarte bun, după criterii estetice.

În cazul cântării bisericeşti apare, de asemenea, o anumită confuzie, care uneori persistă, atunci când ea este raportată la atât de diversele aspecte ale artei muzicale laice contemporane. Muzica religioasă în general şi cântarea ortodoxă în particular pot fi foarte diferit apreciate, în funcţie de punctul de vedere al uneia sau alteia dintre numeroasele concepţii estetice, filozofice, culturale. Dacă o perspectivă istorică largă poate considera muzica bizantină (în esenţă liturgică şi ortodoxă) ca şi un moment de sinteză în evoluţia artei muzicale, o altă viziune, „modernistă", ce pune accentul pe originalitatea novatoare sau pe aspectele pragmatice, de industrie a spectacolului, va considera cântarea bisericească actuală şi în special cea ortodoxă, drept învechită, plicticoasă, rudimentară, ineficientă.

„Presiunea" din partea alternativelor muzicale laice asupra cântării din Biserică este o problemă actuală, cât timp această cântare este socotită **doar o muzică** între alte muzici posibile, deci dacă se rămâne **doar** la o judecată de valoare estetică. Aceasta este o confuzie de natură oarecum „externă", pentru că se priveşte cântarea bisericească din „afara" domeniului său. Ea îşi poate croi însă drum şi spre intimitatea practicii liturgice a cântării, în numele unei „deschideri" spre lume, devenind astfel „internă" cântării şi cântăreţilor bisericeşti (a celor preocupaţi, în general, de cântarea bisericească). Atunci devine mai greu de desluşit **cum** trebuie să se înnoiască această cântare, sau să rămână neschimbată, **cum** să se adapteze sau să reziste influenţelor şi tentaţiilor din afară, **care** este „frumosul" ei autentic etc.

Apare necesară, mai ales la acest nivel „intern", încercarea de a se pune ordine între elementele de natură estetică şi cele de natură liturgică a eventualei confuzii, adică de a se limpezi raportul dintre estetic şi liturgic în general, şi apoi, în particular, în cântarea bisericească.

*

Prezentele consideraţii, care se referă îndeosebi la cântarea din Biserica Ortodoxă Română, pot fi extinse fără dificultate la cântarea practicată în celelalte Biserici Ortodoxe.

2. O perspectivă istorică.

Cei care au studiat mai îndeaproape specificul şi istoria cântării ortodoxe au ajuns curând la concluzia că aceasta „nu poate fi judecată după

standardele estetice folosite în cazul operelor de artă, care sunt expresia unei simţiri individuale",[5] subiective, pentru că ea **nu poate fi despărţită** de „liturgie", de slujba bisericească.[6] Esenţial pentru cântarea bisericească este **sensul liturgic**, cel estetic fiind secundar.

Şi cântarea ortodoxă, ca şi orice manifestare liturgică în Biserică, este, în primul rând, **simbol** cu valoare epifanică, de descoperire a Prezenţei, a Tainei Dumnezeieşti.[7]

Dar elemente ale unei schimbări în conceperea rosturilor originare, fundamentale, ale cântării bisericeşti şi premize ale confuziilor mai apropiate de noi, pot fi observate încă începând cu ultimele secole ale primului mileniu creştin — în paralel cu concretizarea ideilor referitoare la întruchipările plastice ale simboalelor liturgice, icoanele (şi ele pasibile de o tratare estetizantă). În timp ce în Răsăritul ortodox iconoclasmul era înlăturat odată cu fundamentarea teologică a icoanei în iconomia Întrupării, în Apus sensul icoanei era mult mai şters receptat — ca şi ornamentaţie şi auxiliar didactic ilustrativ pentru neştiutorii de carte.[8]

Prin „ornamentaţie" şi „ilustraţie" se trecea deja spre partea doar exterioară a simbolului, care putea fi tratată ca şi având o oarecare independenţă,[9] odată cu ruperea sa din legătura organică cu realitatea spirituală simbolizată. „Cât mai frumos"-ul ornamentaţiei, al podoabei, cu o justificare iniţială în respectul şi veneraţia sacră, după o lungă evoluţie estetică (a „frumosului") va ajunge să-şi fie suficient prin sine însuşi, într-un sens „pur estetic". Şi „opera de artă" (plastică, muzicală...) va putea fi luată în consideraţie în mod autonom, „ieşită" din Biserică şi fără „legături" liturgice sau teologice.

Pentru cântarea bisericească ortodoxă poate fi semnificativ faptul că Sfântului Ioan Damaschin, apărătorul prin excelenţă al icoanelor,[10] i se atribuie şi ordonarea celor opt glasuri bisericeşti în Octoih. Până în zilele noastre, în Biserica Ortodoxă, afară de unele perioade de exagerată ornamentare melodică (spre mijlocul celui de al doilea mileniu) şi trecând prin reforma hrisantică de la sfârşitul sec. al XVIII-lea[11], cântarea s-a menţinut în cadrele liturgice tradiţionale, care i-au asigurat continuitatea păstrării identităţii sale.

În Apusul Europei însă, pornind de la reforma gregoriană (sec. al VII-lea),[12] şi uneori alături de menţinerea cântării gregoriene tradiţionale, şi-au făcut loc treptat inovaţii tot mai îndrăzneţe, care nu au rămas între tendinţele laicizante din afara Bisericii (puternic impulsionate mai apoi şi de Renaştere) ci au fost tot mai mult acceptate şi în cadrul cul-

5 Egon Wellesz, **A History of Byzantine Music and Hymnography**, Oxford, 1961, ed. II, p. 157.
6 **Ibidem**, loc. cit., şi p. 26.
7 Paul Evdokimov, **L'art de l'icone** Paris, 1972, p. 145—146, p. 153 s.u.
8 **Ibidem**, p. 144.
9 **Ibidem**, p. 146, 187.
10 Vezi Sf. Ioan Damaschin, **Cultul sfintelor icoane** (Cele trei tratate contra iconoclaştilor), Trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1937.
11 O prezentare sintetică a acestor evoluţii găsim în: **Dicţionar de termeni muzicali**, Bucureşti, 1984, p. 63—64.
12 **Ibidem**, p. 221.

tului Bisericii Apusene. Ca şi în sfera experienţei plastice, unde mijloacele s-au perfecţionat şi s-au îmbogăţit (perspectiva, clar-obscurul...), în muzică a apărut **portativul** — notaţia poziţională (un rol important a avut benedictinul Guido d'Arezzo, în jurul anului 1000)[13] şi cântarea pe mai multe voci — **polifonia** (secolele IX—XII, mânăstirile din Chartres, Fleury, Limoges), ce va evolua până la culmile creaţiei lui J. S. Bach.[14] Mai târziu se va dezvolta viziunea **armonică**[15] şi va creşte importanţa acordată **instrumentelor muzicale** — ceea ce va face ca, după adoptarea orgii în sec. al VIII-lea, să se impună treptat şi muzica instrumentală ca un gen independent şi major (sec. al XVI-lea şi următoarele...).[16] În acelaşi timp s-a structurat şi conceptul „spectacolului muzical", al „concertului" posibil a fi săvârşit şi în afara bisericii. Ulterior, săvârşirea în alt spaţiu decât cel liturgic va deveni **regula** „concertului", iar eventuala sa desfăşurare în cadrul Bisericii, excepţia.

Pe un plan mai spiritual, ruperea pe nesimţite de rădăcina teologică şi liturgică va cere alte fundamentări, filozofice, estetice... Predilecţia scolasticii pentru Aristotel va mijloci o primă „aventură" estetică (şi spirituală), prin preluarea conceptului „mimesis"-ului, a imitării naturii, pentru domeniul artelor. Imaginile tot mai realiste — dar exprimând tot mai mult imanentismul unei condiţii pământeşti decăzute, în detrimentul trimiterii transcendente[17] — îşi vor găsi o culminaţie tehnică târzie în fotografie şi celelalte arte vizuale moderne — cinematograful, televiziunea.

În muzică, ilustrativismul imitativ (de ex. cântecul păsărilor în „Primăvara" de A. Vivaldi) sau programatismul descriptiv al romantismului şi impresionismului (tipice sunt poemele simfonice — să ne gândim doar la „Don Quichote" de R. Strauss sau „Marea" de C. Debussy) vor evolua către muzica bruitistă, „concretă" a secolului nostru[18] (lucrările „futuriştilor" italieni: Pratella, Rusollo, sau ale lui P. Schaeffer).

Insuficenţa spirituală, duhovnicească, a acestu realism perceptiv, senzorial, este evidentă pentru integralitatea sufletului omenesc şi, istoric, reacţiile nu au întârziat. Dar, în lipsa unei „busole", a unui punct de referinţă absolut, divin, revelat, ele au prilejuit alte rătăciri spre marginile normalităţii spirituale (ontologice) umane.

Nevoii de adâncime a „simţirii" duhovniceşti i s-a răspuns cu surogatul afectivului şi a emotivităţii, atât în domeniul plastic,[19] cât şi în cel muzical,[20] iar căutarea „luminii cunoştinţei" (II Cor. 4, 6) a găsit doar raţionalism, intelectualism, abstracţionism, care şi în artele plastice[21] şi în muzică[22] s-a prăbuşit în pre- sau informal. În aria muzicii occidentale

---

13 George Bălan, **O istorie a muzicii europene** Bucureşti, 1975, p. 42—43.
14 **Ibidem**, p. 45—47.
15 **Ibidem**, p. 63.
16 **Ibidem**, p. 61.
17 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 145—146.
18 George Bălan, **Muzica şi lumea ideilor**, Bucureşti, 1973, p. 262—287.
19 Paul Evdochimov, **op. cit.**, p. 146.
20 George Bălan, **Dincolo de muzică ...**, Bucureşti, 1967, p. 95.
21 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 147.
22 George Bălan, **O istorie ...**, p. 344, s.u.

pot fi amintite în acest sens, pe de o parte, efuziunile eroilor romantici ca Harold, Faust (H. Berlioz), Manfred (R. Schumann), iar pe de altă parte, ariditatea intelectualistă a dodecafonismului și serialismului de la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea (A. Schonberg, A. Berg, A. Webern), ca și devenirile matematizate de mai târziu (spre ex. Xenakis ș.a.), ce vor sfârși în haosul aleatorismului (J. Cage ș.a.).

Când, și după alte încercări culturale eșuate, adâncimile (sau înălțimile) transcendente, „cerești", le-au fost refuzate, artele și slujitorii lor au trebuit să se resemneze, uneori cinic, în divertisment, facil, absurd sau derizoriu. Întreaga muzică „ușoară" contemporană, cu nenumăratele sale variante, iar în planul plastic design-ul de consum și benzile desenate, stau mărturie a acestei situații.

Aceleași fenomene pot fi observate și în alte domenii ale culturii (filozofie, literatura etc.) sau ale vieții și gândirii social-politice.

Aplicarea în continuare, în Bisericile Apusene, a tot mai noilor experiențe artistice a dus la apariția „tabloului religios", ca alternativă posibilă (?) a icoanei[23] și la apariția „concertului religios" ca formă mai cultă, elevată, a cântării bisericești.

Aceste evoluții și rezultatele lor, caracteristice lumii și Bisericii europene occidentale, au început să exercite în ultimele câteva secole o influență tot mai insistentă și asupra Răsăritului Ortodox. Acest lucru poate fi urmărit, spre exemplu, în transformările ce au marcat cântarea bisericească rusă, începând cu sec. al XVIII-lea,[24] iar în cântarea bisericească românească, începând cu mijlocul secolului trecut, odată cu introducerea cântării corale armonice.[25]

Frământările ce au urmat acestei ultime inițiative s-au întins pe durata câtorva decenii, disputele între tradiționaliști și moderniști[26] evidențiind existența unui substrat ecleziologic venerabil în argumentarea tradiționalistă — mergând până la unele canoane ale sinoadelor din primele secole — și dând ocazia, totodată, unei rediscutări a bazelor cântării în Biserica Ortodoxă, cu ecouri până în zilele noastre.

Din această perioadă, în planul muzical concret al creației compoziționale românești au rămas mai multe zeci de „Liturghii corale" începând cu lucrările lui I. Cartu și continuând cu cele ale lui Al. Flechtenmacher, E. Wachmann, G. Stephănescu, G. Musicescu, E. Mandicevski, G. Dima și mulți alții, până la T. Popovici, D. G. Kiriak, Gh. Cucu, I.D. Chirescu și N. Lungu, dintre care se mai cântă astăzi doar câteva. Iar pentru tendințele mai avansate în sensul (secularizant) al „concertului reli-

---

23 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 145.

24 N. Trubețkoi, **Cântarea bisericească ortodoxă rusă** în „Ortodoxia", XII (1960), Nr. 3, p. 452—453.

25 Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, **Muzica bisericească la români în sec. al XIX-lea** (partea a doua), în „Glasul Bisericii", XLII (1983), nr. 9—12, p. 607 s.u.

26 Lect. Sebastian Barbu-Bucur, **Axionul „Îngerul a strigat" în armonizarea lui D.G. Kiriak**, în „Glasul Bisericii", XXXI (1975), Nr. 7—8, p. 764—765; Nifon Ploeșteanu, **Carte de muzică bisericească pe psaltichie și pe note liniare pentru trei voci, București, 1902, p. 76.**

gios" să menţionăm oratoriile în stil bizantin de Crăciun şi de Paşti ale lui Paul Constantinescu ca şi unele lucrări pur instrumentale ale sale (de ex. Variaţiunile libere pe o temă bizantină pentru violoncel şi orchestră), inspirate din cântările psaltice şi valoroase din punct de vedere artistic.

3. **Putem vorbi despre o estetică liturgică a cântării bisericeşti?**

Rezistenţa cântării bisericeşti ortodoxe la influenţa numeroaselor inovaţii ce au asaltat-o în ultimele veacuri dezvăluie, la un studiu mai atent, mai mult decât o simplă încăpăţânare habotnică — şi anume, o articulare internă coerentă, logică, teologică şi ecleziologică, căreia i se poate da, într-o anumită măsură, chiar o expresie (estetică) conceptuală.

În această direcţie s-a vorbit despre o „estetică muzicală a Sfinţilor Părinţi".[27] Sf. Vasile cel Mare, Fericitul Augustin,[28] Sf. Ambrozie al Milanului, Sf. Grgorie de Nyssa,[29] Sf. Niceta de Remesiana[30] şi mulţi alţii au lăsat suficiente referiri care să contureze un statut estetic clar al cântării bisericeşti. Mai există de asemenea un număr de canoane[31] şi nu în ultimul rând, întruparea vie a Tradiţiei Bisericeşti a cântării, în realitatea actuală a cântării din Biserica Ortodoxă.

Toate tind să demonstreze dimensiunea sacramentală, duhovnicească, mistică a cântării bisericeşti. Cuvintele Heruvicului: „(Noi) carii pe Heruvimi cu taină închipuim şi Făcătoarei de viaţă Treimi, întreit sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească de la noi să o lepădăm, ca pe Împăratul tuturor să-l primim, pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti" ne introduc în însuşi miezul dimensiunii liturgice a cântării. Lepădarea de „grija cea lumească" este cheia intrării în această realitate, ea însemnând, între altele, angajarea într-un „urcuş duhovnicesc", curăţitor de patimi, a cântăreţului bisericesc.

Cântarea bisericească implică integral persoana cântăreţului (şi toată comunitatea bisericească, în cazul cântării de obşte). La fel cum zugravul de icoane trebuie să se supună unei asceze pregătitoare,[32] şi cântăreţul ştie că „acela care cântă un imn o face cu o inimă curată şi (în mod) spiritual; el exclude din inima sa orice fel de patimi omeneşti . . . şi . . . starea sufletului său nu este tulburată în nici un chip".[33] El se consideră (de fapt, este) un umil artizan,[34] a cărui inspiraţie se datorează nu-

27 Théodore Gérol, **Les Péres de l'Eglise et la musique,** Paris, 1931, p. 135 s.u.

28 **Ibidem,** p. 143, 146.

29 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitate şi comuniune în Liturghie ortodoxă**, Craiova, 1986, p. 427—431.

30 Sf. Niceta de Remesiana, **Despre folosul cântării de psalmi**, trad. de St. C. Alexe, în „Mitropolia Banatului", 1971, Nr. 1—3, p. 135—142.

31 De ex. canoanele 75 Trulan, 15, 17, 59, Laod'ceea etc., cf. Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, **Canoanele Bisericii Ortodoxe,** (note şi comentarii), 1991, p. 140, 206—207, 216.

32 Paul Evdokimov, **op. cit.**, 161.

33 Sf. Ambrozie al Milanului, **Explicare la Ps. 143**, cf. Théodore Gérold, **op. cit.**, p. 207.

34 Egon Wellesz, **op. cit.**, p. 158.

mai ecourilor îndepărtate ale cântărilor îngereşti, pe care este dator să le tălmăcească — după spusele Sf. Dionisie Areopagitul.[35]

Mijloacele acestei lucrări de tălmăcire cântăreţul trebuie să le chivernisească la fel ca un adevărat „iconom", ştiind că dacă „toate îmi sunt îngăduite, nu toate îmi sunt de folos" (I Cor. 6, 12). Şi aici comparaţia cu arta icoanei se dovedeşte sugestivă — teologia icoanei fiind fundamentată, de-a lungul timpului, mult mai sistematic. „Iconograful poate să nu ignore nimic din tehnicile (plastice), chiar dintre cele mai moderne",[36] dar ele nu trebuie să-i condiţioneze lucrarea, ci el trebuie să simtă, să descopere care imagini corespund, „sunt legitime şi conforme. . . Descoperirii Dumnezeieşti"[37] şi epifanismului liturgic. De aceeaşi ştiinţă şi cultură duhovnicească trebuie să dea dovadă şi cântăreţul bisericesc, psaltul, compozitorul de muzică bisericească, „imnologul", în alegerea mijloacelor sale.

Un exemplu ni-l oferă „Dedicaţia" către Constantin Brâncoveanu a lui Filotei sin Agăi Jipei, autorul „Psaltichiei româneşti" (1713), din care aflăm că acesta, deşi cunoştea cântările bisericeşti gregoriene şi ruse, a preferat ehurile greceşti, în care a tălmăcit şi a aşezat cântările sale, (care) „. . . se conformează canoanelor ehurilor bizantine".[38]

Este adevărat că în această activitate a sa de „iconom" cântăreţul bisericesc este ajutat de **cadrul eclezial** al desfăşurării ei. Chiar formaţia sa de cântăreţ s-a desăvârşit în **interiorul** vieţii bisericeşti, liturgice, mai mult pe cale orală decât din litera cărţilor, Tradiţia sacramentală vie fiind o întrupare concretă a fundamentărilor dogmatice.

Şi la aceste fundamentări se poate de asemenea oricând apela: dacă icoana ortodoxă se întemeiază pe actul Întrupării Mântuitorului, care a fost văzut şi pipăit de contemporanii Săi şi este prezent sacramental „până la sfârşitul veacului" (Mt. 28, 20) în Sfânta Euharistie, El a fost de asemenea **auzit** în vremea Întrupării Sale istorice,[39] când „a şi cântat laude" (Mt. 26, 30) cu ucenicii Săi. Iar **cuvântul** cântării liturgice — care trebuie **cântat** pentru a-l ridica din condiţia pământească decăzută a rostirii prozaice — este loc teofanic[40] şi icoană a Cuvântului Dumnezeiesc.

„Iconomia" mijloacelor muzicale este astfel o expresie a „regulilor" Tradiţiei bisericeşti, formulate uneori şi canonic,[41] şi nu înseamnă o limitare a libertăţii creatoare a omului, ci este o **alegere** eclezială şi personală (a cântăreţului) totodată,[42] în deplină conştiinţă a rosturilor, sensurilor şi roadelor mântuitoare ale Bisericii. De aceea putem observa o **„estetică" liturgică** specifică: **cuvântul** este totdeauna prezent în cân-

---

35 Sf. Dionisie Areopagitul, **Despre ierarhia cerească**, c. 7, cf. Egon Wellesz, **op. cit.**, p. 58.
36 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 188.
37 **Ibidem**, p. 38.
38 Cf. Prof. Gh. Ciobanu, **Muzica bisericească la români** în „Biserica Ortodoxă Română", XC (1972), p. 171.
39 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 32.
40 **Ibidem**, p. 92.
41 A se vedea canoanele citate la nota nr. 31.
42 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 185.

tarea bisericească, cuvântul cu înțeles, cuvântul rostit, viu, cuvântul rostit de către și către persoană (Persoană), cuvântul personal. Non-cuvântul este refuzat, fie sub chipul sunetului impersonal al instrumentului muzical, fie al vocalizei tehnice — jubilația sau cântarea papadică (bogat melismatică), în care cuvântul pare că se dizolvă, se sprijină tot pe cuvânt, ce suferă numai o „prefacere" liturgică.

Slujirea în cadrul cultului este o lucrare mai ales a oamenilor, a oamenilor „între-laolaltă" și împreună cu Dumnezeu, a **persoanelor** umane și divine, care doar în al doilea rând își revarsă binecuvântarea asupra întregii făpturi. Orice mediere sau (mass-) mediatizare instrumentală (muzicală sau de tehnică radio, T.V. etc.) nu-și are locul într-o slujbă a comuniunii interpersonale. Nedefinitul sunetului instrumentelor „necuvântătoare" poate rătăci trăirea de la această comuniune, spre care îndreaptă cuvântul ce comunică și naște comuniune — între persoane.[43] Același lucru este valabil și pentru cântarea polifonică sau armonică, ce este de fapt tot o folosire la modul instrumental al vocii și cuvântului și a cărei complexitate a texturii sonore (care devine ușor haotică în cazul unei interpretări neîndemânatice), sub acoperirea unei armonii sonore plăcute, desfătătoare, provoacă în orice caz o umbrire și o confuzie de sens, de înțeles al cuvântului.

Împărțirea pe voci în cântarea armonică introduce și un element tehnic, exterior, de separație într-un cadru de comuniune, în care toți trebuie să cânte „într-un glas", „desăvârșiți întru unime" (In. 17, 21). Aceste cerințe liturgice sunt mult mai ușor de îndeplint prin cântarea pe o singură voce, monodică.

Pe plan spiritual cântarea pe voci diferite creează inevitabil „distanță" și „poziție" diferită, chiar dacă în „armonie". În muzică, o armonie, oricât de consonantă, presupune o tensiune care nu-și găsește rezolvarea decât în **unison**, limita desăvârșită a armoniei — ce cuprinde în armonicele sale naturale, potențialitatea originară a oricărei armonii. În iconografie, renunțarea la facilitatea optică a perspectivei de adâncime[44] a însemnat eliminarea „distanței" și a „poziției" diferite determinate de această distanță, așa încât prezentul epifaniei liturgice să nu fie numai un „**acum**" veșnic ci și un „**aici**" absolut al maximei apropieri și desființări a oricărei distanțe spațiale, care spiritual coincide cu „mine însumi", „Eu"-l participantului la slujbă. Orice (co-) participant liturgic este în însăși inima realității descoperite sacramental, iar slujba se săvârșește **în** însăși „inima" sa.

Renunțarea la „poziționarea" diferită în cântarea pe mai multe voci, pentru cântarea pe o singură voce, cu aceeași melodie și aceleași cuvinte, înseamnă de asemenea situarea **în același sens** și în același „loc" liturgic esențial.

Și notația muzicală bizantină, o notație a „mersului" melodic orală, se poate vădi mai liturgică — în sensul ortodox — decât cea occi-

---

43 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 421—423.

44 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 145—146.

dentală, poziţională (pe portativ), de sugestie spaţială, ce a şi favorizat dezvoltarea polifoniei şi armoniei.

Isonul, care însoţeşte uneori cântarea ortodoxă, şi care se poate spune că este o „referinţă armonică"[45] — o concesie făcută „impersonalului instrumental (ca şi clopotul şi toaca) şi armonic" tocmai pentru a reaminti că „lucrarea" Bisericii se săvârşeşte în această lume, în această condiţie umană — este un **semn** (nu un simbol), un „remember", un „să luăm aminte", o bornă la frontera dintre două lumi.

Oricum, într-un domeniu al lucrurilor esenţiale, omeneşti şi dumnezeeşti, instrumentul muzical (şi instrumentalismul, în general) nu poate concura persoana umană, fie ca ofrandă aleasă între toate cele create — şi Mântutorul s-a adus Jertfă desăvârşită întrupat ca om — fie ca şi „instrument" al cântării — „jertfă de laudă".

Desigur, efortul cântăreţilor bisericeşti de a depăşi un anume „imanentism estetic",[46] în plan practic nu poate coborî cântarea bisericească sub un nivel artistic firesc.[47] Aspiraţia „fuzionării elementului artistic cu contemplaţia mistică, (spre) inaugurarea unei teologii vizionare, vizionar însemnând aici credinţa în sensul paulin de «vedere a celor nevăzute»" (Evr. 11, 1),[48] în cazul cântării bisericeşti ortodoxe este aspiraţia regăsării (păstrării) **sensului său estetic autentic**, care, originar, se suprapune, se confundă (o „confuzie" sănătoasă) cu **sensul liturgic** autentic.

Este, de asemenea, regăsirea frumosului dintru început, când „Dumnezeu a privit toate câte a făcut şi iată erau bune (frumoase-kalà)[49] foarte" (Fac. 1, 31), este iubirea pentru frumosul desăvârşirii creştine (Filocalia), este setea după frumuseţe sădită în sufletul omului, făcut după „chipul" frumuseţii Dumnezeieşti; pentru că „frumosul" este, după cum spune Sf. Dionisie Areopagitul, unul dintre Numele lui Dumnezeu[50] — Cel ce a făcut Cosmosul, „Podoaba", frumuseţea, iar pe om l-a pus lucrător, „liturghisitor"[51] al acestei frumuseţi şi „cântăreţ" al strălucirii Dumnezeirii.[52]

---

45 Victor Giuleanu, **Melodica bizantină**, Bucureşti, 1981, p. 152.
46 Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 155.
47 **Ibidem**, p. 183.
48 **Ibidem**, p. 161.
49 **Ibidem**, p. 12.
50 **Ibidem**, p. 18.
51 Paul Evdokimov, **Iubirea nebună a lui Dumnezeu**, trad. de Teodor Baconsky, Bucureşti, 1993, p. 29.
52 Idem, **L'art...**, p. 18.

ESTHÉTIQUE ET LITURGIQUE DANS LE CHANT ECCLÉSIAL ORTHODOXE

Le chant ecclésial orthodoxe est caractérisé tant par son aspect **esthétique** (artistique, en quelque mesure), ainsi que par celui **liturgique**.

Parfois, dans la confusion de quelques moments historiques, l'aspect esthétique a estompé l'autre aspect, le liturgique, et son sens religieux essentiel.

La Tradition de l'Église Orthodoxe a imposé au fil des siècles une certaine **esthétique liturgique** en ce qui concerne le chant ecclésial, suite d'un véritable discernement spirituel (sur des fondements théologiens) dans l'économie des moyens musicales. Ainsi, après sa cristallisation byzantine, le chant liturgique orthodoxe s'est maintenué surtout vocal et modal, avec une prédominance de la mondie.

Finalement, **l'unité** des deux aspects (esthétique et liturgique) du chant ecclésial traditionnel est actuelisée comme une des expressions **de la beauté divine** dans le cadre **cultuel** général de l'Église Orthodoxe.

Prof. univ. dr. VICTOR V. GRECU
Universitatea „L. Blaga", Sibiu

CONTRIBUŢII LA ISTORIA LITERATURII ROMÂNE

Scrutarea peisajului evoluţiei literaturii române, în toată anvergura şi diversitatea ei, ca şi al istoriei şi culturii naţionale, relevă unele momente insuficient aprofundate, probleme controversate, interpretări deficitare, lacune de informaţie şi documentare, aprecieri şi concluzii eronate, care revendică o abordare temeinic documentată şi riguros ştiinţifică, aşteptându-şi, încă, elucidarea şi înfăţişarea în lumina adevărului istoric şi integrarea lor, la dimensiunile şi semnificaţiile reale, în patrimoniul civilizaţiei naţionale româneşti.

Pe această linie, investigarea competentă şi obiectivă a unor episoade şi aspecte de istorie literară ori culturală, a aportului unor personalităţi creatoare, interpretarea pertinentă, realistă a semnificaţiei şi valorii unor creaţii, reprezintă tot atâtea contribuţii de substanţă şi primordială însemnătate la preocupările unanime ale specialiştilor pentru examinarea, cunoaşterea şi înfăţişarea veridică, exhaustivă a dezvoltării literaturii şi culturii noastre.

Subordonate unor asemenea finalităţi, cercetările întreprinse de eruditul autor, exeget al istoriei, culturii şi literaturii românilor, Î. P. S. Sa dr. Antonie Plămădeală, membru de onoare al Academiei Române, cercetări menite să evoce „chipuri de oameni mari ai culturii noastre",[1] se remarcă printr-o desăvârşită unitate, asigurată de faptul că întreaga investigaţie este fundamentată pe două idei dominante: unitatea naţională a românilor de pretutindeni şi din toate timpurile şi, în contextul acesteia, unitatea de limbă şi cultură a tuturor românilor, integrată în lupta pentru libertate şi independenţă naţională şi pentru unitatea politică, statală.

Analizele realizate cuprind, în perspectiva scopului urmărit, numeroase *precizări* ca cea privind paternitatea şi originalitatea învăţăturilor lui Neagoe Basarab,[2] deschiderea şcolii de la „Sf. Sava";[3] *recti-*

1. Antonie Plămădeală, **Dascăli de cuget şi simţire românească**, Bucureşti, Editura Institutului Biblic, şi de Misiune Ortodoxă, 1981, p. 6.
2. **Ibidem**, p. 13, 15—24.
3. **Ibidem**, p. 285—286.

ficări ale unor opinii sau interpretări: despre umanismul operei lui Neagoe Basarab în comparaţie cu cel al Renaşterii;[4] respingerea opiniei lui O. Ghibu privind „adaptarea" lui Gh. Lazăr la realităţile din Ţara Românească, câtă vreme „avusese şi în Transilvania grecii lui!";[5] despre rolul hotărâtor al factorilor interni în traducerea primelor texte în limba română, împotriva absolutizării influenţelor din afară (*op. cit.*, p. 17); în legătură cu poziţia lui T. Maiorescu cu privire la A. Mureşanu (p. 312); *avansarea unor ipoteze şi sugestii:* despre studierea „continuităţii statale româneşti între graniţele vechii Dacii" (p. 213); despre elaborarea unei hexaple sau octaple cu traducerile succesive ale *Bibliei* (p. 240); *puncte de vedere şi optici noi:* despre războiul de independenţă ca „războiul întregului popor" român (p. 380); despre introducerea alfabetului latin ca act revoluţionar[6] (p. 64); *informaţii suplimentare* privind anul 1918 (p. 393) sau studiul revelator privind lupta pentru limbă în Transilvania.

Autorul întreprinde în cercetările sale o operă de reconsiderare şi restituire a meritelor, semnificaţiei şi rolului unor scriitori sau instituţii: A. Mureşanu (p. 312), Ioan Puşcariu (p. 342), ASTRA (p. 341).

Investigarea „ctitorilor de limbă, de cultură şi de *unitate românească*" (p. 63) evidenţiază contribuţia lor la fixarea normelor limbii literare, ca expresie a „înaltei conştiinţe de sine" (p. 65), la statornicirea limbii române şi traducerea primelor texte, ca urmare a factorilor interni, cu funcţia lor unificatoare pe plan naţional şi cu ridicarea limbii la rangul de limbă de cultură (p. 84).

În scrierile lor religioase, al căror „rol laic, adică de instrumente de cultură, este mai mult decât evident" (p. 109), „marii arhitecţi ai limbii:, Varlaam, Simion Ştefan, Antim Ivireanu, Dosoftei, Damaschin şi Chezarie, Veniamin Costachi — cel care a subliniat cerinţa unităţii limbii în relaţia ei cu unitatea politică, „cu o jumătate de veac înainte de Unire!" (p. 103) —, în opera lor de *cultivare* (p. 113), „fără să facă vreo distincţie între doctrina religioasă şi învăţătura propriu-zisă" (p. 113), „au utilizat toate mijloacele pentru a inocula tuturor românilor conştiinţa unităţii" (p. 131), contribuind la „biruinţa limbii româneşti pe toate plaiurile locuite de români" (p. 89), „dimensiunea naţională" fiind cea mai valoroasă şi nobilă virtute, care evidenţiază rolul scrierilor religioase şi al bisericii din acel timp şi aportul lor la dezvoltarea învăţământului, la întocmirea bucoavnelor şi manualelor şcolare, a cărţilor ştiinţifice, la unificarea şi înflorirea limbii şi culturii.

Cercetările autorului înfăţişează aspecte din viaţa şi opera lui Nicolae Milescu, Petru Movilă, în care vede „un fel de conştiinţă a romanităţii românilor" (p. 191), Stolnicul C. Cantacuzino, cu adevărurile istoriei sale „limpezitoare de conştiinţă naţională", care „sunt astăzi un bun comun al conştiinţei tuturor românilor" (p. 207). Sunt evocaţi

---

4. **Ibidem**, p. 27.
5. **Ibidem**, p. 289.
6. D. Macrea, **Probleme ale structurii şi evoluţiei limbii române**, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1982, p. 130.

apoi: D. Cantemir, cu patriotismul gândirii şi faptelor sale, continuatorul său, Gh. Şincai, „desluşitor al unor întrebări fundamentale despre noi înşine ca români" (p. 254); patriotismul Şcolii Ardelene, în numele căruia cărturarii au făcut tot ce au făcut „nu pentru că ar fi aparţinut vreunor clase sau confesiuni", ci „ca buni români" (p. 264); enciclopedistul Gh. Asachi, „primul nostru poet politic de largă respiraţie" (p. 271), luptând pentru concentrarea eforturilor într-o academie; „descălecarea" lui Gh. Lazăr, ca a marilor voievozi, la Bucureşti, cu „misiunea sa profetică şi revoluţionară", prin care „a deschis o uşă viitorului care ne reda demnitatea şi mândria naţională" (p. 288); A. Pann cu strădaniile sale pentru „românizarea" literaturii, a muzicii, dând acestora un caracter naţional (p. 307); A. Mureşanu, care în „graiul suferinţei transilvănene" (p. 314) „a descoperit cuvintele-cheie, magice, unice, care pot trezi în tot românul, din toate timpurile, pe eroul din el" (p. 313); respingând judecata nedreaptă a lui T. Maiorescu, Simion Bărnuţiu apare drept o „conştiinţă românească a epocii sale" (p. 317); 1859 — anul şi ziua „supremei înţelepciuni româneşti" (p. 326); A. Şaguna, care, „supunând vremurile", „a ridicat şi a impus pe români în viaţa politică şi de stat a imperiului" (p. 336); ASTRA, cu „virtutea asocierii", „structurală românilor transilvăneni" (p. 339), care „a adus la unitate pe românii din Transilvania" (p. 346), cum spunea N. Iorga; Sofronie Vârnav, militant pentru un „congres lingvistic" (p. 353), o academie pentru cultivarea limbii, şi împotriva „robiei boiereşti", pentru propăşirea materială şi culturală a poporului român.

Pe lângă bogăţia informaţiei şi valoarea şi legitimitatea aserţiunilor, judecăţilor şi interpretărilor formulate nu poate fi ignorată o altă virtute a cercetărilor întreprinse, legată de prezentarea lor. Stilul elevat se împleteşte armonios cu elemente narative, într-o expunere fluentă şi atrăgătoare, presărată cu numeroase podoabe stilistice, autorul folosind, pe lângă alte metafore, comparaţii, determinări şi caracterizări concise, printr-o notă specifică, ale unor personalităţi: „tribun al limbii şi al cărţii" — Varlaam (p. 86), „aventurier de geniu" — N. Milescu (p. 226), „graiul suferinţei transilvănene" — A. Mureşanu (p. 324), „conştiinţa românească a epocii sale" — S. Bărnuţiu (p. 317), „dascăl de entuziasm" — G. Bariţiu (p. 338); sau ale unor noţiuni: „mamă cu memoria bună şi cu cântar drept" — istoria (p. 305), „litera ..., corabie pe oceanul eternităţii" (p. 414). Se întâlnesc şi reflecţii cu valoare de aforisme: „înţelepciunea se conjugă întotdeauna cu prevederea" (p. 303), „cărţile mari ascund în urma lor adevărate chinuri" (p. 414), etc.

Cuprinzând adevăruri durabile, parcurgând o traiectorie ce traversează literatura, cultura şi istoria noastră de la primele manifestări scrise până în zilele noastre, cercetările şi contribuţiile cuprinse în lucrarea *Dascăli de cuget şi simţire românească* dobândesc aspectul unui veritabil tratat de istorie a culturii, pe care autorul îl va consolida şi amplifica prin investigaţiile şi lucrările ulterioare, care fortifică, deopotrivă, baza documentară şi puterea de convingere.

Clarificarea, întregirea, interpretarea într-o lumină nouă, veridică a semnificației unor momente ori a valorii creației unor scriitori, oameni de cultură, militanți pentru drepturile politice-naționale nu se pot realiza decât întemeindu-se pe forța și adevărurile incontestabile ale mărturiilor de arhivă, pe valorificarea unor documente necunoscute ori a unor surse documentare neexplorate sau examinate unilateral, uneori eronat, până acum.

În această ordine de idei, a spune despre eruditul prelat, dr. Antonie Plămădeală, că este un pasionat al documentelor înseamnă a spune prea puțin sau nimic, ori a comite o inechitate. Mai degrabă un fascinat al documentelor, dar, totodată, un fascinator, care știe să le priceapă taina, să le pătrundă vraja și să o reverse, amplificată, șlefuită în laboratorul său, asupra cititorilor. Pentru că sub mâna sa documentele dobândesc reflexe magice, țării noi; ele prind viață, fascinează, înflăcărează, dezvăluind o lume de oameni trecuți, un univers uitat, ba chiar colțuri de lume nebănuite încă. Căci, parafrazându-i expresia, documentele sale „sunt mari cât o lume", se întind din Anglia până în îndepărtata Japonie! Și câte zac, încă, în sipeturile sale, așteptându-și, îngăduitor, ivirea prin pana calmă, adânc gânditoare, muiată în erudiție și grai meșteșugit. Un document este pentru Antonie Plămădeală, păstrătorul lor, nu o simplă revelație, ci un adevărat miracol. Iar nostalgia documentului își îngemănează austeritatea rigorii științifice cu suavitatea, în scrisul meșterului care le mânuiește cu un devotament unic.

Cu aceeași probitate și acribie, cunoscute din volumele anterioare[7], cu aceeași predilecție pătimașă și austeră pentru exactitate, pentru certitudine, împotriva dibuirilor, ambiguităților, confuziilor, și în scopul lichidării lor,[8] Antonie Plămădeală realizează în *Pagini dintr-o arhivă inedită*[9] o operă de mare valoare științifică, documentară și culturală. Valoarea și utilitatea acestei opere sunt fundamentate și se relevă mai întâi prin epoca pe care o cuprinde: corespondențele publicate se întind pe mai bine de o jumătate de secol. În al doilea rând, însemnătatea ei este amplificată de autorii acestora, în număr impresionant, de cele mai felurite profesiuni, din toate straturile sociale. În al treilea rând — și decurgând din cele menționate înainte — valoarea operei este dată de vastitatea și varietatea informațiilor, a problemelor și domeniilor abordate — toate acestea aureolate de aparatul critic riguros, pertinnet și bogat, de ținuta științifică ireproșabilă a volumului.

---

7. Vezi: Antonie Plămădeală, **Dascăli de cuget și simțire românească**, București, 1981, 541 p.; **Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților**, sub îngrijirea Dr. Antonie Plămădeală, Buzău, 1983, vol. I, 416 p., vol. II, 409 p.; **Idem, Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă**, Sibiu, 1983, 410 p.

8. Antonie Plămădeală, **Pagini dintr-o arhivă inedită**, București, Editura Minerva, 1984, 453 p.

9. Pr. dr. V. V. Miu [Victor V. Grecu], **O contribuție remarcabilă la istoria civilizației românești**, în **Mitropolia Ardealului**, XXX, 1985, nr. 3—4, p. 257—262.

După cum precizează însuşi autorul, documentele publicate în volumul respectiv au o semnificaţie şi o finalitate bipolară: „Scrisorile de la prieteni şi cunoscuţi, în general oameni de cultură, pictori, muzicieni, istorici, oameni politici ne dau ştiri despre ei înşişi, dar şi despre Elie Miron Cristea". Aportul documentelor prezentate se manifestă şi se valorifică pe două planuri: primul al aprofundării cunoaşterii personalităţii şi preocupărilor multilaterale ale lui Elie Miron Cristea, ignorate ori necunoscute până acum, iar al doilea al elucidării unor probleme sau îmbogăţirii informaţiilor privind viaţa şi activitatea altor personalităţi ori instituţii, sau a altor chestiuni, momente, fenomene şi aspecte ale istoriei literaturii şi culturii noastre din epoca respectivă.

Documentele publicate, prin informaţiile pe care le oferă, luminate şi potenţate de interpretările adecvate ale autorului, permit realizarea unor operante *rectificări şi precizări:* — restabilirea autoritară, cu obiectivitatea ştiinţifică necesară, a rolului şi aportului fruntaşilor celor două Biserici, ortodoxă şi unită, în urzirea ASTREI, la dezvoltarea învăţământului şi culturii în limba naţională şi la unificarea acesteia, denigrat ori denaturat de autorii volumului al II-lea al sintezei *Din istoria Transilvaniei*[10] (p. XV) şi de către V. Curticăpeanu[11] (p. XVI), — rolul Băncii culturale „Lumina", ca replică la ameninţările şi campania de deznaţionalizare şi desfiinţare a şcolilor româneşti, declanşată de legea lui Appony (p. XXXIII; 391—393), — preocupările lui Ioan Lupaş, relatate în scrisoarea trimisă din Cluj, în 16. VI. 1935, prin conferinţele în străinătate ori publicate, de a da o ripostă, apreciată cu temei şi clarviziune: „ca o măsură definitivă faţă de revizionismul turbat de laBudapesta" (145); *clarificări şi completări,* cu lămuriri edificatoare privind: — rolul de iniţiator al *ideii* şi proiectelor de statute ale ASTREI al lui Ioan cavaler de Puşcariu şi întemeietorii ASTREI (XVI—XVII), — autorul traducerii tragediei *Moartea lui Wallenstein,* de Schiller, realizată de Emilia Maiorescu, sora mai mică a Lui Titu Maiorescu, atribuirea ei lui Eminescu indicând „marea popularitate de care se bucura poetul printre contemporanii săi din Transilvania" (XI), — paternitatea lui Elie Miron Cristea asupra copiei traducerii germane a cronicii lui Radu Greceanu, lămurind şi paternitatea celor 2 adaosuri, acestea aparţinând lui I.C. Engel şi Hammer; *date noi, relevarea unor fapte necunoscute şi perspective noi:* — folosirea „copioasă" (XIII) a proverbelor din culegerea publicată de Elie Miron Cristea de către Iuliu Zane, autorul monumentalei culegeri, *Proverbele românilor,* în zece volume, pe care acesta nu îl citează printre colaboratori în bibliografia ce cuprinde 633 de nume şi titluri!, — episoadele, în succesiunea lor, privind aventura documentelor familiei Grecenilor, prin care trasează perspectivele cercetătorilor şi iubitorilor de documente privind descoperirea lor (XXII—XXV), — avatarurile traducerii Bibliei (79—93), — spectacolele trupei lui Zaharia Bârsan (137); *laturi şi aspecte*

10. **Din istoria Transilvaniei**, vol. 2.

11. V. Curticăpeanu, **Mişcarea culturală românească pentru unirea din 1918,** Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.

mai puţin cunoscute din viaţa unor personalităţi: — condiţiile grele de trai ale lui Cincinat Pavelescu (175—176) şi T.V. Păcăţian în 1917 (178), — preocupările de artă bizantină ale lui G. Coşbuc, — atitudinea faţă de Ioan cav. de Puşcariu, din scrisoarea din Bran, 7 aug. 1909, în care recunoaşte că e iniţiatorul Asociaţiunii, care „nici măcar servitoriu onorariu nu m-au ales" (. . .!) şi refuzul de a participa la serbările Asociaţiunii şi muzeului, cu reflecţiile proprii: „Tocmai ca să nu recunoască că un ortodox a iniţiat Asociaţiunea" (191), — personalitatea lui Vasile Stroescu, „militant activ al unităţii româneşti" (XXX), „părinte al supravieţuirii culturale a Transilvaniei de sub ocupaţia străină", „un gigant al sufletului românesc" (XXXI), cu osârdia şi jertfele lui pentru „ameliorarea stărei şi culturei ţăranului român" (217) şi pentru dezvoltarea şcolilor etc.

Ca o apoteoză a acestei opere documentare şi a viziunii autorului ei, se desprinde constatarea faptului că toate documentele reproduse, precum şi comentariile care le însoţesc sunt străbătute de două idei majore, două idei propulsive, mobilizatoare, care polarizează în jurul lor toate preocupările: *unitatea naţională,* ca realitate şi aspiraţie interpretată multilateral, şi *unitatea de limbă,* ca expresie şi factor al celei dintâi. Sudura acestora este asigurată de unitatea culturii, ţelul unanim către care converg toate convingerile şi strădaniile autorilor. Unitatea de limbă, ca mijloc de expresie a culturii, trebuia să asigure unitatea culturii, iar acestea, la rândul lor, aveau menirea să fundamenteze şi să revendice unitatea naţională, politică. În această conexiune dialectică se întâlnesc în toate documentele, în raţionamentele autorilor.

Corespondenţa publicată aduce constant pe primul plan şi relevă conştiinţa unităţii naţionale şi agită idealul unităţii politice, statale, al făuririi statului naţional unitar român. Marcând acest adevăr, culegerea de proverbe, concepută din tot cuprinsul românesc, urma să oglindească „gândirea întregii suflări româneşti" (XII). Unitatea naţională e o realitate a istoriei noastre, arăta neobositul „militant pentru înfăptuirea unităţii româneşti" (XXX), Vasile Stroescu: „neamul românesc, deşi aparţinând la două confesiuni, în aspiraţiile lui naţionale rămâne unit şi nedivizat. Unitatea asta provine din sentimentul naţional puternic al tuturor" (XXIX). Conştiinţa unităţii era o componentă a facturii spirituale şi a structurii sufleteşti a poporului român. Serbările reuniunilor filarmonice din Caransebeş şi Craiova, organizate la Craiova în memoria lui Avram Iancu şi în vederea ridicării unei statui la Cluj, cinsteau „prin fapte, memoria ardeleanului A. Iancu, drept mărturie că sufletul românesc e unul şi acelaşi, iar eroii din trecut nu mai sunt ai cutărei provincii, ei fiind ai neamului românesc întreg" (78). Această unitate naţională, „unitatea fiinţei sale", constata C. Rădulescu Motru, „a fost ruptă de vitregia împrejurărilor" (195). Suferinţele îndurate, însă, accentuează Elie Miron Cristea în *Apelul* său, au cimentat-o şi mai mult, au fost un puternic imbold pentru întărirea ei: „Chiar secularele suferinţe ne sunt un îndemn puternic de stăruinţe pentru idealuri, un factor puternic pentru nutrirea spiritului naţional" (399).

Realizarea unirii însemna mijlocul de salvare a existenţei naţionale, calea spre progres. În numele Societăţii române de filozofie, C. Rădulescu Motru omagiază pe solii Unirii la Bucureşti, pe ardeleni ca pe făuritorii ei: „căci unitatea tuturor românilor s-a desăvârşit prin voi. . ., că aţi desăvârşit sfântul nostru vis: *Unirea tuturor românilor*" (195). Unit, poporul îşi poate realiza aportul său la propăşirea umanităţii, numai astfel „este volnic a-şi da prinosul sufletului său naţional culturei generale a omenirei, ceea ce a fost totdeauna idealul său suprem" (195). Unirii îi sunt închinate cugetele, toate energiile, toate acţiunile şi această cauză sacră a slujit-o Elie Miron Cristea. În răspunsul său la scrisoarea preşedintelui Academiei, I. Al. Brătescu-Voineşti, prin care îi face cunoscută alegerea sa ca membru de onoare, răspuns adresat: „Mărită Academie Română", Miron Cristea, declinându-şi meritele plin de modestie, reţine doar, înnobilându-şi prin aceasta faptele şi memoria pentru posteritate, că acest ideal i-a însufleţit toate strădaniile: *„ne-am îndrumat pe terenul unirei pentru deşteptarea şi întărirea conştiinţei naţionale şi pentru propagarea şi întărirea culturii româneşti prin toate mijloacele posibile*" (s.n.) (37).

Unitatea limbii era menită să asigure unitatea culturii şi, împreună cu aceasta, să pregătească drumul către unificarea politică. Limba reprezenta, alături de Biserică, un factor de conservare, de întărire şi apărare a naţionalităţii împotriva tuturor încercărilor de deznaţionalizare. De aceea, arăta ziarul *Unirea* din Blaj, la 2 aprilie 1910, vorbind despre Vasile Stroescu: poporul nostru „un popor sărac şi umilit, a ţinut însă întotdeauna cu îndârijre seamă de Biserică şi limba lui naţională" (XXIX). Limba şi naţionalitatea erau într-o legătură indestructibilă, iar şcoala era menită să contribuie la apărarea, unitatea şi fortificarea lor. Toate puterile românilor trebuiau concentrate pentru a salva şi întări, din aceste motive, „şcoalele lor, prin urmare limba şi naţionalitatea lor". (209). Unitatea limbii condiţiona dezvoltarea şi unitatea culturii: „adevărata cultură. . ., adecă cea naţională românească", nu putea înflori decât în „Hainele frumoasei noastre Limbi româneşti", la propăşirea cărora trebuia să contribuie învăţământul, pe temeiul convingerii ferme, pe care o exprima Miron Cristea, într-un „Ordin", din 1 ianuarie 1912, pe când era episcop la Caransebeş, că „Numai o asemenea cultură predată în limba noastră proprie se poate preface în sângele nostru, se poate asimila fiinţei şi firei noastre româneşti" (385). Cărţile bisericeşti erau chemate să ajute la unificarea limbii şi, prin aceasta, a culturii, considera tot Miron Cristea: „Cărţile bisericeşti sunt în primul rând chemate a contribui prin limba lor la susţinerea şi promovarea unităţii culturale a tuturor românilor" (99). Prin mijlocirea acestora se putea realiza „cu succes opera cea mare de unificare sufletească pe teren cultural şi bisericesc" (143), la care se angajase cu un exemplar devotament patriotic Miron Cristea.

Cuprinsul deosebit de bogat al volumului amplifică valoarea sa. El conţine nu mai puţin decât 256 de scrisori, pe lângă alte răspunsuri, memorii, prospecte anexate acestora, scrise de 108 emitenţi, printre care se găsesc nume ilustre ale unor personalităţi de seamă ale vieţii

literar-artistice, cultural-ştiinţifice şi politice: C. Angelescu, A. Bârseanu, I. Bianu, Ilarie Chendi, Ion Clopoţel, George Coşbuc, Maria Cunţan, O. Goga, G. Bogdan Duică, Ioan cav. de Puşcariu, Sextil Puşcariu, I. Lupaş, O. Ghibu, Gala Galaction, Iacob Negruzzi, V. Pârvan, D. Gusti, V. Goldiş, N. Iorga, Cincinat Pavelescu, N. Petra-Petrescu, P. Petrovici, Martha Bibescu, Iosif Blaga, Iosif Vulcan, V. Branişte, V. Oniţiu, A. Vaida, Em. Ungureanu, Rubin Patiţia, Traian Lalescu, A. P. Bănuţ, Gh. Marinescu, S. Mehedinţi, I. Meţianu, Corneliu Moldovan, V. G. Morţun, C. Rădulescu Motru, N. Rădulescu Niger, Octavian C. Tăslăuanu, I. Rusu Şirianu, Achim Stoia, Vasile Stroescu, J. Urban Jarnik, Eugen Brote, Partenie Cosma, I. Al. Brătescu Voineşti etc., etc., scrisori a căror dublă însemnătate o subliniase însuşi autorul: „pe de o parte sunt pline de date ce pot interesa istoria literaturii şi a culturii româneşti, pe de alta pot îmbogăţi biografiile semnatarilor cu date noi" (XXXIV), prin acest din urmă aspect valoarea lor sporind cu atât mai mult.

Incorporabile inevitabil oricărei încercări şi sinteze de istorie a literaturii, a culturii, de istorie naţională, de istorie a civilizaţiei româneşti în general, *Paginile dintr-o arhivă inedită* au, însă, o semnificaţie mai largă: ele sunt, totodată, pagini de literatură, de cultură, de istorie, de viaţă românească, aşa cum le-a voit autorul lor.

Contribuţiile la istoria literaturii şi culturii româneşti, la cunoaşterea strădaniilor încordate pentru emancipare şi unitate naţională, a luptelor dramatice pentru apărarea naţionalităţii şi a limbii nu se rezumă la cele înfăţişate; ele cuprind domenii şi orizonturi mult mai largi. Urmând neabătut un crez şi un ţel, Î. P. S. Sa dr. Antonie Plămădeală, după ce a editat, în 1986, *Biserica slujitoare*, reprezentând forma desăvârşită a tezei de doctorat, în care s-a ocupat de *cea dintâi* misiune a Bisericii, a urmărit să releve, într-o carte apărută în acelaşi an,[12] o altă dimensiune a ei: Biserica *luptătoare*, fuzionând cu cealaltă în rolul ei militant, căci militantismul Bisericii Ortodoxe Române, fie că s-a manifestat pe tărâm religios, fie pe cel naţional politic, a fost menirea care a jalonat şi a definit evoluţia ei în toate timpurile. Prin militantismul ei, Biserica a îndeplinit, întotdeauna, o funcţie naţională, politică şi culturală, ce se identifică în destinul ei primordial patriotic şi întăresc virtutea supremă a ei: patriotismul. Prin această carte, autorul aduce în obiectivul *adevărului* istoriei o altă dimensiune, dezvăluind cea mai de seamă menire a Bisericii noastre ortodoxe: slujirea credinţei înseamnă slujirea poporului, sens care condensează în acelaşi simbol fundamental misionarismul Bisericii noastre, căci întotdeauna preoţii au fost „toţi iubitori de limba şi de neamul lor românesc" (p. 121), iar bisericile româneşti din Transilvania, ca de pe întreg cuprinsul românesc, „şi-au păstrat întotdeauna fidelitatea faţă de limba şi de naţiunea lor" (p. 122). Lucrarea explorează un domeniu insufi-

12. Antonie Plămădeală, **Lupta împotriva deznaţionalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar, în vremea lui Miron Romanul, 1874—1898, după acte, documente şi corespondenţe inedite**, Sibiu, 1986, 355 p.

cient aprofundat: rolul covârşitor, mereu primordial, al Bisericii Ortodoxe Române în lupta pentru dobândirea şi apărarea drepturilor naţionale pentru românii din Transilvania şi pentru toţi românii.

În această carte autorul adoptă o tehnică şi o manieră originală, prin care, lăsând să vorbească epoca şi evenimentele — cărora li se face, în introducere, o pertinentă înfăţişare sintetică — precum şi documentele anexate, se întăresc, treptat, contururile portretului şi personalităţii covârşitoare a lui Miron Romanul, încât nu personajul luminează descifrarea epocii, ci epoca reliefează personajul, conferind, astfel, girul plenar şi inexpugnabil al veridicităţii şi adevărului ştiinţific. Mesajul cărţii s-a ivit dintr-o informare amănunţită, dintr-o cunoaştere temeinică a realităţilor: „m-a îndemnat spre această monografie şi altceva. Multe, foarte multe cărţi consacrate perioadei şi luptei românilor pentru supravieţuire, mai ales în ceea ce priveşte apărarea limbii şi a învăţământului de limbă română, fie că îl menţionează, sporadic, fără să-i cunoască şi recunoască şi meritele lui . . ., fie că nu-l amintesc deloc. Ignorarea numelui său este cu totul inexplicabilă. Monografia noastră vrea, aşadar, să fie o restituire a meritelor sale, dar şi o reabilitare" (67). Spre acest scop, lasă ca epoca şi evenimentele să se dezvăluie prin intermediul scrisorilor lui Miron Romanul, ce pun în lumină, potrivit manierei sesizate, concomitent, şi personalitatea acestuia, deopotrivă cu a altor militanţi contemporani cu el, despre care se face referire în cele 151 de corespondenţe ce alcătuiesc cea de a doua secţiune a cărţii.

Regestele scrisorilor către Miron Romanul (p. 58—67), au permis valorificarea bogatelor informaţii cuprinse în ele „din care, în mare parte, i-am reconstituit profilul intelectual, moral, spiritual şi civic şi din care se pot scoate multe informaţii cu privire la epocă, la mentalităţi, la lupta românilor din Transilvania pentru drepturi şi libertăţi în perioada dualistă" (58). Este înfăţişată problematica scrisorilor, care sunt grupate în *Addenda*, primite de la A. Şaguna, Emil Babeş, Vincenţiu Babeş (multe necunoscute nici monografului acestuia, G. Cipăianu), G. Bariţiu, Ioan Cândea din Avrig, Iosif Gal, N. Ivan, I. Meţianu, atunci episcopul Aradului, A. Trefort etc., pe care, pe unele le rezumă, pe altele le menţionează numai, lăsând loc curiozităţii şi interesului cititorilor pentru datele preţioase privind personalităţile respective, Bariţiu (249), Slavici (254), Miron Romanul (64, 288) etc.

Înfăţişarea luptei românilor împotriva deznaţionalizării în perioada respectivă conduce la conturarea unui portret veridic al lui Miron Romanul. Înzestrat cu talent polemic şi oratoric (54), pledoaria lui e întotdeauna logică, istorică, lapidară, demnă, străbătută de principii internaţionaliste de echitate naţională şi, ce e de reţinut, nu e niciodată servilă. Consecvenţa în apărarea drepturilor românilor şi fermitatea luptei se asociază cu intransigenţa poziţiei şi atitudinii promovate. Remarcabil este curajul (155) în demascarea asupritorilor, ca în cazul „circularului milenar", şi al proiectului maghiarizării numelor de localităţi. La acestea se adaugă demnitatea cu care nu se încovoia şi nu se umilea în faţa oficialităţilor, oricare ar fi fost ele, neadmiţând

nici o conciliere și fără a omite nici o clipă că aceștia erau asupritorii națiunii sale, realitate ce nu îi inspiră nici o supunere, nici un respect (65), ba, dimpotrivă, ripostează inflexibil, cu demnitatea unei națiuni întregi, cum a făcut față de sărbătoarea mileniului: „nu avem motive a ne însufleți pentru acele festivități" (152), iar poporul și Biserica noastră „este absolut imposibil să participe la acele festivități", sau verdictul față de funeraliile lui Kossuth: „noi nu avem motive de doliu" (65). Nu este de mirare, astfel, că presa vremii nu ezită să se întreacă în acuzații și amenințări: *Pesti Napló* numindu-l „Fanaticul prelat al valahilor" (176); este făcut „revoluționar", iar slujba „liturghie revoluționară", „trădător" etc., în *Pesti Napló* și *Nemzet* (177), dar fără a-i atenua îndârjirea.

Răspunzând dublului scop urmărit: demascarea politicii de deznaționalizare a românilor practicată de regimul dualist și realizarea unui portret veridic privind pe Miron Romanul, cartea demonstrează și convinge asupra rolului și luptei Bisericii pentru apărarea naționalității, credinței și limbii românilor, așa cum o definește autorul într-un adevăr lapidar: „Biserica, bastionul românesc cel mai puternic" (115).

Cu aceeași erudiție și migală, stimulate de aceeași fascinație a documentelor, Î. P. S. Sa dr. Antonie Plămădeală a ivit și alte contribuții la istoria literaturii și culturii noastre. În seria celor examinate aici se înscrie și monografia consacrată lui Lazăr-Leon Asachi,[13] rodul stăruinței și tenacității cu care autorul, însuflețit de aceeași structurală pasiune, a descifrat odiseea altui tezaur documentar, valorificându-l în această lucrare, cu mari beneficii pentru cunoașterea unei epoci și a unei generații. Dacă istoria literaturii consemna până la apariția acestei cărți opt titluri de lucrări ale lui Lazăr-Leon Asachi, pachetul descoperit de autor scoate la iveală alte unsprezece lucrări la care se adaugă alte patruzeci de titluri cuprinse în regestele lui Teofil Mocăniță, titluri de lucrări care s-au pierdut, astfel încât opera lui Lazăr-Leon Asachi se ridică la cincizeci și două de lucrări, dintre care șase traduceri și patruzeci și șase originale, pierderea ultimului set de lucrări determinându-l pe autorul monografiei să exclame: „Poate că am pierdut, prin pierderea lor — a manuscriselor —, un nou Antim Ivireanul!".

Prin cercetarea bio-bibliografică realizată, Lazăr-Leon Asachi dobândește o înfățișare nouă, definindu-se ca o figură originală, un exponent de seamă al unei epoci de mare însemnătate din istoria culturii românești, aceea dintre 1800 și 1828, anterior tratatului de la Adrianopol, care avea să deschidă Principatelor noi și largi perspective către Occident. Cu o cultură enciclopedică, specifică generației, cu preocupări multilaterale, el apare ca un vrednic precursor al lui Gheorghe Asachi și Ion Heliade Rădulescu, formația, ideile și acțiunile sale conducând către aprecierea de a fi considerat un exponent moldovean al Școlii Ardelene, ale cărei convingeri și inițiative și le-a însușit, pe Budai Deleanu având prilejul de a-l cunoaște personal, militând, ca toți

13. Antonie Plămădeală, **Lazăr-Leon Asachi în cultura română**, Sibiu, 1985.

ceilalţi contemporani pentru „orientarea culturii noastre spre Europa".

Pentru istoria literaturii române, ca şi pentru istoria culturii noastre în general, contribuţiile aduse prin lucrările Î. P. S. Sale dr. Antonie Plămădeală înseamnă un câştig remarcabil şi decisiv. Alături de celelalte cărţi şi contribuţii, acestea au fost încununate prin binemeritata consacrare ca membru de onoare al Academiei Române.

Protopresbyter THOMAS HOPKO,
Dean of St. Vladimir's
Theological Seminary, New York

THE NARROW WAY OF ORTHODOXY

. . . narrow is the way that leads to life, and few there be who find it. (Matthew 7:14)

The holy fathers teach us never to give advice unless we are asked. On this principle I might dare to offer some words of advice to you from our North American Orthodox experience since you have kindly invited me to contribute to this festschrift honoring His Grace Dr. **Antonie Plămădeală.** But I cannot be so bold. I have no advice to offer you. Rather I will share with you some of my convictions about Orthodox Church life in a democratic, pluralistic society.

These convictions result from the experiences of two centuries of Orthodox Church history in North America; most especially from our American experiences of the past seventy-five years, for more than thirty of which I have served as an Orthodox priest, pastor and professor of theology.

In sharing my convictions with you, I have no intention to teach you. I hope rather to stimulate your reflections by imitating those whom St. John Climacus describes. These are they who are sinking in the mud and call out to others to warn them not to fall into the same predicament. (Cf. Ladder of Divine Ascent, Step 26, 14) I pray that my words will be helpful.

"I am a Christian"

When the early Christian martyrs were brought before their persecutors they often answered the threats of their torturers with the simple words: „I am a Christian!"

The first Christian believers had no earthly identity. They were dead to this world. They belonged to God's kingdom. In their homelands they were aliens. In foreign lands they were at home. They belonged everywhere and nowhere for they were "fellow citizens with the saints and members of the household of God". (Ephesians 2:19).

By virtue of their having been baptised into Christ and sealed with the Holy Spirit, thereby becoming participants in the eucharistic supper

of God's kingdom, the believers in the Holy Trinity had died to this world. Their lives were now "hid with Christ in God" (Colossians 3:3) They identifed themselves - fundamentally and essentially - no longer as Greeks or Jews, slaves or freemen, barbarians or Scythians, or even as men and women. (Galatians 3:27-28, Colossians 3:11) They were now Christians (Acts 11:26): " ... a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God's own people." (1 Peter 2:9).

This was the spiritual consciousness of Orthodox Christians in the apostolic Church, the consciousness of the Church' saints throughout the ages. This was their deepest personal experience and their steadfast conviction as members of the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ.

This consciousness, experience and conviction has to a large degree been lost by the great majority of Orthodox Christians now living in North America. How few there be - even among the bishops and priests - who have this fundamental, essential identity of being Orthodox Christians who belong to the one true Church which is, here and now, the foretaste of God's kingdom to come for peoples of all nations of the earth.

For the most part we Orthodox in North America view our church membership primarily in terms of our ancestry as Albanians, Bulgarians, Carpatho-Russians, Greeks, Romanians, Russians, Serbians, Syrians, Ukrainians ... We identify ourselves and our churches in this way. And we are looked upon in this way by the Churches of the old countries which often consider us to be an ecclesiastical "diaspora" no matter how long we have been living in the Unites States and Canada as citizens of these countries in Orthodox churches which have been here for centuries.

We in the United States and Canada are divided into many ecclesiastical "jurisdictions" on the basis of nationality, ethnicity and political ideology. We claim that we are one and the same Orthodox Church, and in liturgical rites and creedal statements we are. But we openly and shamelessly use our ecclesiastical structures for nationalistic, cultural, ethnic and ideological ends. We employ our church buildings as shrines of national heritages, museums for cultural exhibitions, concert halls for ethnic performances, training centers for languages and customs, meeting places for patriotic and political programs and activities. We are free to do so. We have religious and political liberty.

If we North Americans dislike what is being done in our church, we can go across the street with like-minded people and open another church of our own, even calling it Orthodox. This has happened, again and again. The result is ecclesiastical and spiritual chaos, disorder, hostility, competition, opportunism ... and a steady decline in church membership in the churches without significant immigration of Orthodox peoples from the "old countries", together with an almost total loss of evangelistic and missionary consciousness and activity.

Except for a faithful few who strive to follow the narrow way which leads to life, we members of Orthodox churches in North America have largely lost our basic identity and consciousness as Orthodox Christians. We do not identify ourselves first and foremost, not to say essentially

and exclusively, as Christians - Orthodox Christians who also happen to be of one or another national background and ethnic heritage .And we certainly do not organize and administer our church life on the sacred Orthodox principle which calls for unity and cooperation among all Orthodox believers living in the same — and related — territories and nations.

From 1794 when the Orthodox missionaries first came to Alaska, until the early decades of this century Orthodox Christians in North America were in one unified church. But since that time, especially after the Bolshevik revolution, the North American missionary diocese of the Russian Orthodox Church splintered into many factions and groups. And this is how we Orthodox still exist.

Recent events in your new countries fill some of us with sorrow and fear. We see you sinking into the state into which we have fallen. Will there be even a few Orthodox Christians among you who will follow the hard and narrow way of Christ which is uncompromisingly opposed to the broad and easy way of ecclesiastical division and schism because of nationalistic, ethnic, chauvinistic, political, ideological and personal passions and interests which leads to destruction, both here and in the age to come? Will there be at least some who say: "I am a Christian; I am Orthodox. I belong to the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ. I am of one mind, one heart, one soul, and one body with all those who belong to Christ and the Church, whatever their nationality and political opinions. I stand steadfastly opposed to those who use Christ's Church for any secular, nationalistic, ideological or political purpose, however apparently noble and justifiable."?

The future of Orthodoxy depends on the few in all countries of the earth who follow the narrow way which insists that the Orthodox Church must be the Church and nothing but the Church: the presence and foretaste of God's kingdom on earth for all peoples who wish to enter and be saved.

Church and Society

The Orthodox Church is not of this world. But the Church is in the world for the sake of its salvation.

> For God has so loved the world that he gave his only begotten
> Son, that whoever believes in him should not perish, but have
> eternal life. For God sent his Son into the world, not to
> condemn the world, but that the world through him might be
> saved. (John 3:16-17)

The Orthodox Church can never be identified with this world. It is the presence of God's kingdom in this world until Christ comes again in glory at the end of the ages to establish God's kingdom throughout the whole of creation. But the Church is in the world for the sake of the world's life and salvation.

The narrow way which leads to life forbids Orthodox Christians to follow the destructive way of identifying Christ's Church with any

particular social, political, economic or military policy. It forbids anyone from using Christ's Church for any worldy purposes in any way at all. But the narrow way which leads to life also forbids Orthodox Christians' from the broad and easy way of withdrawal from direct involvement in the social, political, economic and even military activities of the nations in which they live. It forbids them from the destructive way of turning Christ's Church into a self-interested, self-enclosed sectarian cult having nothing to do with the world for which Christ was crucified and glorified, except to treat it with scorn and derision as something wicked which lies outside God's saving love and concern.

Orthodox bishops and priests, by virtute of their ordination and calling, may not hold worldly positions and participate directly in secular affairs. They may not serve in political offices, manage economic policies or participante in military actions. Such activity is forbidden to the clergy by the Church's canons. But the Church's pastors and teachers are called to guide and direct Orthodox Christian laypeople in their calling to bring God's kingdom to every aspect of ther daily life and work in the world by every possible means. The bishops and priests are called to instruct and inspire their believing people so that they can make social, political, economic and even military decisions and actions according to the teachings of Christ and the power of the Holy Spirit; and that they would do so freely, humbly and honestly, with love and respect for those with whom they disagree, both within the Church and outside her borders.

There is no infallible Orthodox Church teaching on social, political, economic and military policies. This is an area for legitimate differences of opinion among people of good will, including Orthodox Christians. But the narrow way of Christ compels Orthodox laypeople to be involved in the life and work of their countries, and to do so as those belonging to God's kingdom not of this world, neither scorning the world which God loves and saves in His only-begotten Son Jesus Christ, nor being swallowed up and consumed by the world to the point where the Church becomes nothing other than a tool for the worldly activities of passionate people devoid of true Christian faith and spiritual life.

How well we in North America know the broad and easy ways which lead to the destruction of both ecclesial and social life. How well we know the way of destructive sectarian withdrawal from the world to the point where there is virtually no Christian witness and impact in social, political, economic and military life at all. And how well we know the opposite way of destructive immersion within the activities of the world to the point where virtually all Christian witness and influence is lost. May the Lord preserve those in the newly emerging democratic countries of Europe and Asia from falling into either of these destructive ways which we in North America know only too well.

Liturgy and Life

The Orthodox Church is essentially a worshipping Church. We glory in our liturgical life and devotion.We love our services and scaraments,

our rites and rituals, our customs and traditions. Liturgical life and worship have preserved the Orthodox Church and the faith of countless Orthodox Christians in the darkest hours of Moslem oppression and Marxist persecution, as well as in the painful conditions of immigrant life in the capitalistic countries of the new world where many Orthodox believers found themselves outside the mainstream of social, political and economic power and privilege.

But once again, this time in regard to the Church's liturgy, destructive temptations, which are always distortions of what is godly and good, confront Orthodox Christians. On the one hand there is the broad and easy way of turning the Church's worship into an self-enclosed cult providing an easy and comfortable escape from the life and activity of the world. And on the other hand there is the egually broad and easy way of making the liturgy nothing but the decorative and sentimental expression of national and cultural traditions and interests devoid of any power to provide a critical engagement of God's kingdom with the real lives of those who attend and participate, and a critical judgment of God's truth upon their attitudes and actions in their daily activities. We in North America know both of these broad and easy ways which lead to destruction.

According to Christ's narrow way which leads to life, the Church's liturgy provides both a critical judgement on life in this world, and a comforting empowerment for those called to live within the world though belonging already now to God's kingdom not of this world which will come in power at the end of the ages. The Church's liturgical services and sacraments enable and empower believers to experience here and now the truth and beauty of God's kingdom. They allow them already now to know by living experience the "righteousness and peace and joy in the Holy Spirit" which, according to the apostle Paul, "the kingdom of God is." (Romans 14:17).

In order to be what it is, the Church's liturgy must be, as the liturgical service itself says, "reasonable worship." (Anaphora of the Divine Liturgy of St. John Chrysostom). It must be accessible and meaningful to its participants. The Church's liturgy must be connected to the real lives and experiences of real people. It cannot be the ritualistic enactment of ancient rites performed in a perfunctory manner in languages which no one really understands, according to measurements of time which nobody observes, by ministers who have little, if any, understanding or interest in the content of what they are doing and why. The Church's sacraments and services cannot be "mysteries" in the sense that they are mystifying, meaningless and nonsensical to those who perform and participate in them in quasi-magical and mechanical ways. Nor can they be given whatever meanings one wishes to give them by those who use them for their own subjective personal, religious, cultural, ideological and/or political purposes.

Our expereince in North America shows that the Church's liturgy is truly the presence of God's kingdom on earth for those who seek and desire Christ's narrow way which leads to life. For those who believe in

the Holy Trinty and desire "reasonable worship", the Orthodox liturgy is truly divine. It is not in need of radical revision or substantial reformation for those who by God's grace can discern what is divinely essential as opposed to what is humanly temporal and passing. But it is in need of continual spiritual renewal and practical updating regarding its external forms so that it may always be what it is: the living experience of God's kingdom for the faithful in the midst of the earth.

Our American experience demonstrates clearly that the Church's liturgy can bemisused and abused. It can be frozen and fossilized. It can be nothing but a collection of irrelevant cultic rituals devoid of meaning, power and life. It can be the presence not of God's living kingdom in this present world, but the presence of a world long gone, the dead relic of a past time and place (usually somewhere in the 19th century, although some may prefer other no-longer-existing periods) in which no distinction is made between what is of God in the liturgy, and what is of man. When this occurs, people go to the church building as they go to a museum or theater: to see what people of another age looked like, how they spoke and sang, how they dressed and behaved... and, if they so choose (for any number of reasons), they can themselves imitate their actions. What happens in such cases, which are all-too-familiar to us in America, is that the Church's services and sacraments have little or nothing to do with present-day life in our contemporary world. And for some who choose this broad and easy way, the less the Church's liturgy has to do with contemporary reality the better. The stranger and less understood and less accessible the liturgy is to normal people, the "more mystical" and "more Orthodox" it is considered to be.

Societies in which there is religious liberty are especially prone to producing massive variations in liturgical attitudes and practices which are not expressive of the rich and positive diversity inspired by God's Holy Spirit in the Church.

These differences in practice are rather the sinful expressions of human predilection, opinion and passion. We know this well in the United States and Canada. We pray that you be spared this experience in your newly emerging countries, but we fear that human beings being what they are, those who want the narrow way which leads to life will, according to Christ's own words, be few.

May the Lord grant that the liturgical services and sacraments of the Orthodox Churches in the new countries of Europe and Asia be the true worship of God in spirit and in truth brought to the world by Jesus Christ and preserved in the Church by the Holy Spirit. God grant that Orthodox worship in these lands be according to Christ's narrow way which leads to life. May it not be, what we know too often and too well, the broad and easy way of the enactment of external forms and cultic rituals disconnected from the real lives of real people which leads to the destruction of people's lives, especially the majority of young people who expect the Church to have something directly to do with their spiritual aspirations, desires and needs.

And speaking of the youth, our experience has been that liturgical

worship without catechetical instruction and the possibility to participate directly in Christian work and spiritual life produces no long-lasting fruits of the Holy Spirit. And neither does catechetical instruction and participation in activistic programs disconnected from well-prepared participation in the Church's liturgical life experienced as "reasonable worship".

Orthodox and Heterodox, Believers and Non-believers

Our experience in the United States and Canada, especialy in recent years, has also revealed that on either side of Christ's narrow way concerning the relationship between Orthodox Christians and non-Orthodox, and between believers and non-believers, there exist two broad and easy ways, opposite to each other and equally pernicious and destructive.

One broad and easy way is to consider everyone and everything outside the Orthodox Church to be totally devoid of God's grace and goodness, totally untrue and totally evil. Those of this way consider Roman Catholic and Protestant Christians, as well members of the pre-Chalcedonian Oriental Churches (the Egyptian Copts, the Armenians, Ethiopians and Syrian Christians of India) as not being Christians at all. They hold that their services and sacraments are wholly devoid of grace and truth, that there is nothing of God and the true Church of God in their doctrines and practices. They consider "ecumenism", to be heretically sinful, even when "ecumenism" is understood as all Orthodox Churches in the world today officially understand it, namely, as the work to overcome disagreements and divisions among Christians and Christian confessions and communities, to affirm unanimities and agreements where these actually exist, and to cooperate in practical activities whenever possible for the good of human beings, especially the poor, needy, afflicted, outcast and suffering. For those following this way, there can be no discussion or cooperation. There can only be condemnation and judgement of others which is often presented as the expression of Orthodox strictness, as the narrow way itself.

The opposite broad and easy way, also well known in the United States and Canada, is to consider that all Christian confessions and communities, and perhaps even all religious philosophies and movements, are essentially the same, or at least not different enough to matter in any important or significant manner. Those following this way view Orthodoxy as the cultural religious expression of the traditionally Orthodox peoples which is to be rigorously preserved by these nations for themselves. They would see no need for any theological dialogue with others, and no need for any missionary activity. Cooperation is usually welcome, especially if it serves the interests of the Orthodox.

The narrow way of Orthodoxy, however, rejects both these destructive and untrue ways. Orthodox Christians have always insisted that the God of Abraham, Isaac, Jacob, Moses and all the patriarchs and prophets of Israel is the only true God. We have always insisted that Jesus Christ is the only-begotten Son and Word and Image of this one true God who is

his eternal Father. We have always held that Christ alone is the Way, the Truth, and the Life (John 14:6), and that the Holy Spirit alone is the Spirit of Truth (John 14:16, 15:26). We Orthodox have also always held that the Orthodox Church alone, among all Christian confessions and communities, is the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ, "the household of God, which is the church of the living God, the pillar and bulwark of the truth" (1 Timothy 3:15), Christ's very "body... the fulness of Him who fills all in all." (Ephesians 1:23) Having participated for many years in "ecumenical activity", including membership on the Faith and Order Commission of the World Council of Churches, I have never heard one Orthodox Christian participant in North America or abroad ever deny any of these sacred truths.

But Orthodox Christians have also always held - and must continue to hold if we are true followers of Christ - that every human person is made in God's image and likeness, that virtually no human person is wholly devoid of God's grace and truth, that heterodox Christians and Christian confessions and communities do retain something of God and God's true Church (the so-called "vestiges of the Church": **vestigia ecclesiae)** in their doctrines and practices, and that individuals in these communities - not in spite of them but because of them - have sometimes attained extraordinary levels of righteousness and holiness. We Orthodox Christians also hold, according to the strict teachings of the Church's Holy Scriptures and Tradition, including the witness of the saints, that non-Christians and even non-believers are not wholly devoid of God's grace and truth. Because of their being made in God's image and likeness, we can converse with them and cooperate with them and witness to them of Christ - and even learn some things from them - precisely on these bases.

The Orthodox Church is the one true Church of Christ who is the only saving Truth for human beings and the whole of creation. As such, the fully committed members of Christ's Church are given the grace to discern whatever is of God, and to rejoice and give thanks for it, wherever, however and in whomever it happens to be. And we are also given the ability to discern what is not of the Lord, and to expose and reject it in the light of Christ who is Himself "the light of the world" (John 8 : 22), the light which enlightens every person, who comes into the world" (John 1 : 9).

The hard and narrow way of Christ, the way of Orthodox Christianity which leads to life, lies between the two wide and easy ways to destruction: the way of religious sectarianism on the one side, where we consider everything outside of the Orthodox Church as nothing other than undifferentiated demonic darkness to be avoided at all costs; and the way of religious relativism on the other, where we would see no significant or substantial uniqueness in Orthodoxy, except for the fact that it is the traditional tribal religion of certain European, Middle Eastern and Asian peoples to be defended at all costs not only against those who would destroy it, but those who would wish to embrace it and accept it as their own.

We in the United States and Canada know all three ways. Many are the sectarians and relativists among the members of the North American Orthodox Churches, who follow these broad and easy ways. The pluralistic societies in which we live, in which there is such great and widespread spiritual conflict and complexity, strongly push us towards these false paths to which it is so easy to surrender and succumb. But happily there are also the few who follow the hard and narrow way of Christ and the Church. These are they who affirm the absolute truth of the Orthodox Faith and the fulness of life of the Orthodox Church which empowers them with the freedom, honesty and love to discern, affirm and rejoice in the presence and power of the Holy Trinity where and in whom such are to be found, while sadly exposing and rejecting all in which and in whom they are absent.

The Narrow Way of Orthodoxy

May the Orthodox Christians in Romania — and indeed in North America and in all countries — find and follow the way of Christ and the Church, which is the hard and narrow way of Orthodox Christianity. We can do so only by God's grace through sharing with one another. There is no infallible magisterium in Orthodoxy. No one person, bishop or local church possesses the whole truth on any given issue. And no individual, hierarch or church community is exept from error. The Orthodox Church is a sobornal church. It is a church in which the Holy Spirit brings God's truth in Christ to the body of believers through the prayers and spiritual accomplishments of the saints. The Orthodox Church is a church in which human persons discover God's Truth by bearing each other's burdens, hearing each other's words, sharing each other's experiences, correcting each others faults, and benefiting from each other's wisdom.

The religious, political and economic liberties which we now all enjoy, and for which we give thanks, possess their own uniquely insidious forms of trial and temptation. We in the United States and Canada know this from long and painful experience. Our success in overcoming these temptations in uncompromising fidelity to the Lord has been minimal. Our only hope is that there will always be the faithful few among us who refuse to surrender to the broad and easy ways which lead to destruction. May these trials and temptations, which are historically new for you, and therefore especially enticing and attractive, prove to be as powerless over true Orthodox believers as were the atheistic forces of the past with their persecutions, imprisonments, and executions. May there always be among you, as hopefully among us, those who remain steadfastly faithful to God.

May our Lord - the Father and the Son and Holy Spirit - be with us all as we face the future together in these new world conditions. We ask your prayers, and offer ours, with deepest respect, admiration and love.

Pr. lect. IOAN MIRCEA IELCIU, Sibiu

POCĂINȚA — TAINĂ ȘI LUCRARE PERMANENTĂ DE SUFLET DUPĂ PĂRINȚII DUHOVNICEȘTI

Spiritualitatea ortodoxă urmărește desăvârșirea credinciosului în Hristos. Dar cum aceasta nu se poate dobândi decât prin participarea la viața Lui divino-umană, ținta spiritualității ortodoxe este desăvârșirea omului credincios, prin unirea lui cu Hristos și întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanității Lui, plină de Dumnezeu. Se poate spune deci că ținta spiritualității creștine ortodoxe este unirea omului credincios cu Dumnezeu, în Hristos.[1]

Cum însă Dumnezeu este nesfârșit, ținta unirii cu El, sau a desăvârșirii noastre nu corespunde niciodată unui capăt, de la care să nu se mai poată înainta. Toți Părinții răsăriteni spun, că **desăvârșirea** nu are hotar.

Acest **caracter hristocentric** al spiritualității ortodoxe vine din însuși sensul hristocentric al vieții,[2] sens pe care întruparea lui Hristos l-a definit ca răscumpărare, înfiere, refacere a chipului și realizarea asemănării până la îndumnezeiere (théosis), în și prin Hristos.

Începând cu Sfântul Atanasie cel Mare, afirmația că: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se facă Dumnezeu"[3] a devenit un loc comun în opera și lucrarea duhovnicească a tuturor Sfinților Părinți.[4]

Pentru Ortodoxie, ca și pentru "întreaga creștinătate rămasă fidelă învățăturilor fundamentale ale Mântuitorului Hristos, Iisus Hristos este unicul model, păstor, dascăl și învățător.[5]

1 Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Morală Ortodoxă** vol. III, **Spiritualitatea Ortodoxă**, București, 1981, p. 6—7.

2 „Căci pentru mine — zice Sf. Apostol Pavel —, viață este Hristos și moartea un câștig" (Filipeni 1, 21).

3 Sf. Atanasie cel Mare, **Discurs împotriva arienilor**, cap. 54, în **P.G.** t. 26, col. 192 B.

4 Cf. Sf. Irineu: **De Haeres**, V, în **P.G.** t. 7, col. 1120; Sf. Grigorie de Nazianz, **Poeme dogmatice**, X, 5—9, în **P.G.**, t. 37, col. 465; Sf. Grigorie de Nyssa, **Marea cuvântare catehetică**, cap. 25, în **P.G.** t., 45, col. 65 D.

5 Adresându-se mulțimilor și Ucenicilor Săi, într-un aspru rechizitoriu făcut fariseilor, Mântuitorul spune: „Voi însă să nu vă numiți robi, că unul este Învățătorul vostru: Hristos, iar voi toți sunteți frați. Și tată al vostru să nu numiți pe pământ, că Tatăl vostru unul este, Cel din ceruri. Nici învățători să nu vă numiți, că Învățătorul vostru este unul: Hristos". (Matei 23, 8—10).

Am afirmat că desăvârşirea nu are hotar, deci unirea noastră cu Dumnezeu este nu numai o ţintă, ci şi un proces nesfârşit. Totuşi, pe acest drum, pot fi distinse mai multe etape. Prima şi una din cele mai importante, este cea a înaintării spre desăvârşire, prin efortul de purificare de patimi şi de dobândire a virtuţilor. În procesul despătimirii, pocăinţa joacă un rol esenţial. Înainte de a aborda problematica legată de pocăinţă şi aspectele ei, ne vom referi pe scurt la purificarea de patimi prin virtuţi.

1. **Despătimirea sau procesul de înlocuire a patimilor cu virtuţile contrare.**

În interpretarea pe care o dă celor doi pomi din paradis, Sfântul Maxim Mărturisitorul indică şi cauzele primordiale şi de totdeauna ale patimilor.

Deoarece patima este în fiinţa ei o întoarcere a aspiraţiei infinite a omului spre altă ţintă decât cea naturală, spre lumea care îngustează şi face pe om egoist şi nu spre Dumnezeu, Care-l lărgeşte şi-l face bun, întrebarea care persistă este: cum e posibil să se menţină omul în această orientare greşită, umflând afectele[6] peste măsura necesară? Când se răspunde că pricina căderii omului a fost mândria, nu s-a dat un răspuns la întrebarea despre prima cauză a răului, pentru că mândria este deja un rău, o patimă.

Explorând acest ultim ţinut misterios în care s-a zămislit prima mişcare păcătoasă a fiinţei umane şi unde îşi are ea permanent motorul ei, Sf. Maxim spune că aceasta se datorează duhului satanic, care a semănat confuzie în mintea omului. Sub conul de umbră a ispitei venită din partea lui, omul a avut o scurtă întunecare a inteligenţei, uitând care este cauza lui adevărată şi deci ţinta lui (Dumnezeu n.n.), întorcându-şi deci dorinţa dispre El spre lume.[7]

Această scurtă amăgire a fost înlesnită de atracţia ce o exercitau formele frumoase şi promisiunile dulci ale lumii asupra simţurilor sale. Lumea era aici, în imediata apropiere, cu toate chemările şi făgăduinţele ei. Dumnezeu era şi El aici, dar mai greu de sesizat şi cu făgăduinţe de bucurii mai spiritualizate şi mai îndepărtate. În această influenţă a duhului rău şi în sensibilitatea omului trebuie să se caute primele cauze ale patimilor.

O primă slăbire a lucrării înţelegătoare a minţii s-a soldat imediat în celălalt taler al balanţei, cu o intensificare a lucrării simţurilor. Mai bine zis, aceasta a atras la sine toată energia pe care omul trebuie să o pună în activarea minţii, în sensul unei transpuneri. Sf. Maxim spune

6 „Afectul — zice Sf. Ioan Damaschinul —, este o mişcare iraţională a sufletului, provocată de ideea de bine sau de rău" (Cf. Sf. Ioan Damaschinul, **Dogmatica**, Traducere românească de D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 114). Totuşi există o serie de cauze care fac ca el să devină, din afect, o patimă contra firii, sau ce face ca el să se îndrepte spre rău.

7 **Răspunsul către Talasie**, în **P.G.**, t. 90, col. 255.

că însăşi mintea s-a pus în slujba simţurilor, „s-a amestecat în simţire", preocupându-se şi ea exclusiv de scoaterea în relief a tuturor aspectelor voluptoase ale lumii văzute „realizând o cunoaştere compusă şi pierzătoare a celor sensibile, producătoare de patimă".[8]

Astfel, mintea îşi uită rostul ei propriu, menirea ei, care este de a cunoaşte pe Cel înrudit cu ea, Care este şi El spirit personal, singurul capabil să umple dorul ei infinit de cunoaştere, cu infinitatea Lui, intrând într-o slujbă străină, inferioară ei, care nu-i poate satisface setea de infinit. Sfântul Antonie a surprins acest aspect, afirmând: „Sufletul (adică mintea, n.n.) coborându-se în trup, îndată se întunecă de întristare şi de plăcere şi se pierde".[9]

Am afirmat că lumea a atras şi atrage simţirea, iar prin simţire, şi mintea, prin făgăduinţele ei sensibile, dulci. În sensul de activitate perceptivă, simţirea este însoţită întotdeauna de o senzaţie de plăcere sau de durere, în sesizarea lucrurilor lumii.

Deci, simţirea are un dublu sens: unul **gnoseologic** şi altul **afectiv**. Capacitatea aceasta a ei de a sesiza prin lucrarea de percepţie, plăcerea ce o pot da lucrurile, o face primejdioasă pentru om, deoarece, în mod evident, între plăcere şi durere, — dacă este lăsată de capul ei —, fără o conducere din partea raţiunii, simţirea va alege întotdeauna plăcerea. „Sufletele care nu sunt ţinute în frâu de raţiune, — spune Sfântul Antonie —, şi nu sunt cârmuite de minte, ca să sugrume, să stăpânească şi să cârmuiască patimile lor, adică întristarea şi plăcerea, se pierd ca dobitoacele cele necuvântătoare, raţiunea fiind târâtă de patimi, ca vizitiul biruit de cai".[10]

După părinţii duhovniceşti, ignorarea lui Dumnezeu are un caracter imoral. Sfântul Marcu Ascetul consideră neştiinţa, uitarea şi trândăvia cu primele cauze ale oricărui rău sau păcat,[11] iar Sfântul Antonie declară că „pricina tuturor relelor este amăgirea, rătăcirea şi necunoaşterea lui Dumnezeu",[12] întărind teza sa că omul neevlavios, omul pătimaş, este un om neraţional, după cum omul evlavios este un om raţional.[13]

Trei ar fi cauzele sau factorii care produc patimile în om:

1. — mintea slăbită în lucrarea ei autonomă şi proprie;
2. — lucrarea perceptivă simţuală sau activitatea perceptivă senzitivă, care devine precumpănitoare şi,
3. — alergarea exclusivă şi iraţională după plăcere — până şi după cea pricinuită de laudele semenilor —, concomitent cu fuga speriată de durere.

Aceste trei cauze se interpătrund, încât în fiecare din ele sunt implicate celelalte.

---

8 **Ibidem.**

9 **Filocatia greacă Cap. 95,** ed. III-a, Atena, 1957, vol. I, p. 17.

10 Ibidem, Cap. 25, p. 7.

11 Sf. Marcu Ascetul **Epistola către Nicolae**, în „Filocalia", vol. I, Ed. II, Tradusă din greceşte de Prot. Stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 325—326.

12 Sf. Antonie cel Mare, **Învăţături despre viaţa morală a oamenilor şi despre buna purtare,** în „Filocalia", vol. I, Cap. 26, p. 8.

13 **Ibidem, Cap. 1, 5, 13, 22,** p. 3, 4, 6; 7—8.

Patimile sunt, așadar, efectul și, la rândul lor cauza unei minți văduvite de adevărata înțelegere, a unei iraționalități și a unei încuieri a duhului, sau a inimii, sau a iubirii.

Patimile reprezintă cel mai inferior nivel la care poate cădea ființa omenească. Atât termenul grecesc **páthi**, cât și cel latinesc — **passiones**, sau cel românesc — **patimă**, arată că omul este adus prin intermediul lor, prin practicarea lor, la o stare de robie, de pasivitate, ele copleșesc voința, încât omul patimilor, omul împătimit nu mai este un om al voinței, ci se spune despre el că este un „om robit", „dominat", „purtat" de patimi.

O altă caracteristică esențială a patimilor este că în ele se manifestă o sete fără margini, care-și caută „potolirea" și nu și-o poate găsi. Ele reprezintă setea după infinit a omului, întoarsă într-o direcție în care nu-și poate afla satisfacție.[14]

Această „sete de infinit" pururea rămasă nesatisfăcută în omul pătimaș se datorează atât patimii în sine cât și obiectelor de la care caută să obțină satisfacția.

Sfântul Maxim Mărturisitorul constată că omul pătimaș se află într-o continuă preocupare cu nimicul, căci caută să-și potolească setea de infinit cu nimicul patimilor sale, care prin natura lor sunt reductibile la nimic.

„Setea" aceasta de infinit care se manifestă și în cadrul patimilor, se explică prin aceea că, ființa umană, având o bază spirituală, are o tendință spre infinit, care se manifestă și în patimi. În patimi însă, această tendință este întoarsă de la autenticul infinit care este de ordin spiritual, spre lume, care dă numai iluzia infinitului. Sfântul Maxim spune că „Răul este mișcarea nerațională a facultăților sufletești spre altceva decât spre ținta lor finală, în baza unei judecăți greșite. Iar țintă finală numesc cauza lucrurilor, după care tind toate în mod natural, chiar dacă cel rău, acoperindu-și pizma sub chipul bunăvoinței, înduplecă prin viclenie pe om să-și miște dorința spre altceva decât spre cauza tuturor, creând în el ignorarea cauzei".[15]

Omul, deși el însuși nu este infinit, nu numai că este capabil, dar este și însetat de infinit și tocmai de aceea este capabil și însetat de Dumnezeu, adevăratul și singurul infinit. El este capabil și însetat de infinit, nu în sensul că ar fi în stare să-l dobândească sau să-l absoarbă în ființa lui — căci atunci însăși ființa umană ar deveni infinită, sau virtual infinită — ci în sensul că poate și trebuie să se „alimenteze" spiritual din infinit, să trăiască într-o continuă comunicare cu el, într-o participare la el.

Din nefericire, omul nu a voit să se mulțumească de această participare la infinit, la infinitatea lui Dumnezeu, ci a voit să devină el însuși centrul infinitului, lăsându-se amăgit de setea după infinit a firii sale.

---

14 Vezi pe larg la Simion Frank, **Die Krise des Humanismus, Eine Betrachtung aus der Sicht Dostoevschys**, 28 Jahrgang, Heft 10, p. 295; Apud L. Binswanger, **Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins**, Zürich, 1942, p. 580, n. 12.

15 **Răspunsuri către Talasie**, în **op. cit.** col. 233.

Patima este ceva iraţional. Prin iraţionalitatea lor, prin caracterul lor amăgitor, prin abaterea omului de la ţinta sa adevărată, patimile ţin fiinţa umană într-un întuneric de neştiinţă.

Prin lupta împotriva patimilor, se urmăreşte aşadar, scăparea fiinţei umane de neştiinţă, întoarcerea ei spre adevărata infinitate a lui Dumnezeu — ca ţintă a vieţii sale —, şi eliberarea spiritului său, de sub robia lumii şi de tirania pe care o reprezintă patimile. De fapt, acesta este sensul nepătimirii.

Părinţii duhovniceşti vorbesc în scrierile lor de un număr de opt patimi, sau, când starea deşartă e unită cu mândria, de un număr de şapte. Acestea sunt: 1) lăcomia pântecului; 2) curvia; 3) iubirea de arginţi; 4) mânia sau ura; 5) întristarea; 6) trândăvia; 7) slava deşartă şi 8) mândria.[16] În fond, ele coincid cu cele şapte păcate capitale.

Unele dintre aceste patimi sunt ale trupului, altele ale sufletului. Această disociere este însă mai mult formală, deoarece strânsa unitate dintre trup şi suflet, face ca patimile trupeşti să fie împletite cu cele sufleteşti sau să se condiţioneze reciproc.

Scriitorii ascetici sunt de părere că la cei tineri, principala problemă e **trupul**, în sensul de poftele trupului şi că patima lăcomiei pântecului le produce pe toate celelalte. Căci ea pune în mişcare pofta curviei sau a desfrânării, iar pentru a putea fi satisfăcute ambele au nevoie de bani, iar cel care se vede lipsit de obiectele care satisfac aceste trei patimi se întristează sau se mânie. „Căci este cu neputinţă să cadă cineva în mâinile duhului curviei, dacă n-a fost doborât întâi de lăcomia pântecului. Precum nu poate tulbura mânia pe cel ce nu luptă pentru mâncări, avuţii sau slavă. Şi este cu neputinţă să scape de duhul întristării, cel ce nu s-a lepădat de toate acestea".[17]

Tocmai această intercondiţionare a patimilor trupeşti, pornite de la lăcomia pântecului şi a celor sufleteşti, pornite de la mândrie, fac pe aceeaşi părinţi duhovniceşti care au declarat lăcomia pântecului cea dintâi patimă, să declare apoi că „mândria este primul pui al diavolului".[18]

Lăcomia pântecului şi mândria reprezintă una şi aceeaşi sete egocentrică a omului sub dublul aspect al fiinţei sale psiho-fizice. Între spiritual şi biologic există o condiţionare strânsă şi ştim că un domeniu influenţează pe celălalt, atât în decăderea cât şi în refacerea omului.

Atât lăcomia cât şi mândria îşi au rădăcina în **filavtia,** iubirea egoistă de sine. Sfântul Maxim Mărturisitorul a tranşat în problematica legată de **filavtia,** afirmând: „E clar că cine posedă egoismul, posedă toate patimile".[19] Iar egoismul reprezintă o rupere de Dumnezeu ca centru deosebit al existenţei mele. Întrucât omul nu poate exista prin sine însuşi, oricât şi-ar da această iluzie, egoismul mai înseamnă totodată şi o gravitaţie a omului spre lume.

---

16 Ioan Cassian, **De acto Spiritisus malitiae,** în **P.G.,** t. 28, col. 871—906; vezi şi **Idem. Despre cele opt gânduri ale răutăţii,** în „Filocalia", vol. I, p. 97—124.

17 Evagrie, **Capete despre deosebirea patimilor şi gândurilor,** în **P.G.,** t. 79, col. 1199—1128 şi „Filocalia", vol. I..., p. 48—71.

18 Ibidem.

19 **Capete despre dragoste,** III, 8, în **P.G.,** t. 90, col. 1020 B.

Concluzia care se impune este că, patimile produc și întrețin haosul între oameni,[20] o stare de anormalitate, tensionată. De aceea, întemeind Biserica, Hristos urmărește prin ea restabilirea unității sau sobornicității umane. Dar această „restabilire" sau „restaurare" nu este posibilă fără slăbirea, iar mai apoi, eradicarea patimilor din membrii ei.

Iată de ce „curățirea" sau „purificarea" de patimi joacă un rol esențial în restabilirea armoniei și sobornicității umane, fiind totodată „începutul" și „fundamentul" urcușului duhovnicesc.

b) **Purificarea de patimi sau despătimirea,** se face prin virtuți, în sensul că ea nu se poate obține prin realizarea unei stări neutre a sufletului, ci prin înlocuirea patimilor cu virtuțile contrare.

O „metodă" de purificare treptată de patimi, prin virtuțile contrare, — pe lângă altele —,[21] ne oferă și „Scara Raiului" a Sfântului Ioan Scărarul.[22]

În treptele „Scării" sale, Sfântul Ioan vrea să țină seama, de urcușul de la o treaptă mai puțin desăvârșită a vieții, la una mai desăvârșită. „Cuvioasele virtuți — subliniază Sfântul Ioan —, se aseamănă cu scara lui Iacob, iar necuvioasele păcate, cu lanțul care a căzut de pe corifeul Petru. De aceea, cele dintâi înnădindu-se una cu alta, ridică la cer pe cel ce le alege; iar cele din urmă strâng cât mai mult pe celălalt".[23]

Trebuie să menționăm faptul că în procesul nașterii patimilor, momentul decisiv în care un afect devine patimă este acela în care rațiunea se clatină pe poziția ei, alunecând pe panta poftei trezite. Se impune deci, ca primă grijă pe care trebuie să o avem este aceea de a fixa rațiunea într-o atitudine fermă. Această „fixare" se face prin **credință,** virtute care e condiția principală a purificării.

Totodată, credința e primul pas în viața duhovnicească, „fiind prin fire începutul virtuților". Astfel „binele fiind sfârșitul virtuților e concentrat în lăuntrul credinței".[24] Credința este binele în potență, în virtualitate, iar binele este credința actualizată.[25]

Este adevărat că înfrânarea și viața virtuoasă, întăresc la rândul lor credința, dar primul motor al acestora este totuși o credință. Mai înainte de orice virtute, de orice efort uman trebuie să avem credința dobândită sau întărită la botez. Dar eficacitatea ei depinde de colaborarea noas-

---

20 Patimile sunt contrare raporturilor normale de armonie dintre oameni, fărâmițând comunitatea umană. Iar membrii unei comunități împătimite, după cum subliniază Sf. Maxim Mărturisitorul, se devorează între ei asemenea reptilelor (Cf. **Epistola a II-a către Ioan Cubicularul,** în **P.G.,** t. 91, col. 396).

21 Este vorba de **„Metoda și regula exactă"** a lui Calist și Ignatie Xantopol și **„Cuvintele ascetice"** ale Sf. Isaac Sirul.

22 **P.G.,** t. 88, col. 631—1210. O prezentare succintă treptelor scării, ne oferă Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Morală Ortodoxă,** vol. III, **Spiritualitatea ortodoxă ...,** p. 91—93.

23 **P.G.** t. 88, **cap. 9,** col. 841.

24 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie,** 55, în **P.G.,** t. 90, col. 564: Vezi și **„Filocalia"** vol. II, ed. a II-a. Traducere introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, 1994, p. 284.

25 **Idem, Ibidem.**

tră, ca să înaintăm pe drumul virtuților spre desăvârșire. Se impune să subliniem că și credința e o virtute, e un bine, dar se impune ca bine prin conlucrarea noastră. Înainte de a porni pe drumul purificării, este necesar ca omul să-și întărească credința primită la Botez, prin voință. Credința fiind o raportare a mea la Dumnezeu, nu se poate întări decât începând să mă gândesc mai ales la El, nu în mod teoretic, — ca la temă de reflexie filosofică —, ci ca la Cel de care eu depind în toate ale mele și Care mă poate ajuta în insuficiențele mele. Credința este o sinteză intelectual-voluntară, care statornicește rațiunea într-o concepție de viață. Iată ce spune Diadoh despre credința care nu a progresat până la frică și dragoste: „Cel ce crede numai și nu este întru dragoste, nu are credința însăși, pe care socotește că o are. Căci crede cu o minte ușuratică, ce nu lucrează sub pecetea plină de slavă a dragostei. Drept aceea credința lucrătoare prin dragoste este marele izvor al virtuților".[26]

Progresând, credința devine frică de Dumnezeu: „După credință dumnezeieștii Părinți au rânduit frica".[27] Trebuie să precizăm că nu credința se naște din frica de Dumnezeu, ci frica, din credință. Deoarece, ca să-ți fie frică de Dumnezeu, trebuie să crezi în El. Credința nu se poate dezvolta fără ca să treacă prin frică sau, poate, ajutată chiar de la început de frică.[28]

Prin frica ce o însoțește, credința are un caracter existențial. O credință care n-a ajuns la frică sau nu e însoțită de la început de frică nu și-a câștigat o eficiență îndestulătoare pentru pornirea la fapte.

Frica de Dumnezeu este nedezlipită de gândul la judecata din urmă. Asceza răsăriteană ne recomandă neîncetat să medităm la judecata din urmă pentru ca să sporească în noi frica de Dumnezeu, prin care evităm păcatul.

Referindu-se la frică, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Frica este de două feluri: una curată și alta necurată. Astfel, frica ce se naște din așteptarea pedepsei pentru greșeli, având drept pricină a nașterii ei păcatul, întrucât nu e curată, nu va rămâne totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul. Dar frica curată care stăruie într-una, chiar fără amintirea păcatelor, nu va înceta niciodată fiindcă este ființială. Ea ține oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca Unul ce-Și face vădită slava Sa, care e mai presus de toată împărăția și puterea".[29]

Unii scriitori duhovnicești recomandă și gândul la moarte, ca mijloc de purificare de patimi. E clar că nu moartea în sine sperie pe credinciosul adevărat, ci judecata lui Dumnezeu, care urmează morții. Perspectiva unei morți definitive și totale, nu întreține în om frica, ci cel mult

---

26 Diadoh al Foticeii „Cuvânt ascetic", în „Filacalia" . . ., vol. I, ed. II, p. 342, (p. 334).

27 Cf. **Centuria lui Calist și Ignatie** în **Filocalia greacă**, ed. II, t. II, Atena, 1963, p. 362, Apud Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Morală Ortodoxă**, vol. III, **Spiritualitatea ortodoxă . . .**, p. 100, n. 195.

28 Cf. **Faptele Apostolilor**, 2, 37.

29 Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie . . .**, în **op. cit.**, col: 289; „Filocalia", vol. II . . ., p. 60—61.

o plictiseală şi o iritare existenţială pentru lipsa de sens a existenţei. Numai întrucât moartea aduce după ea judecata şi o viaţă eternă, gândul la moarte, din perspectiva vieţii duhovniceşti, are un aspect purificator. Chiar golit de spectrul judecăţii şi a vieţii veşnice, gândul la moarte în sine e şi el de ajutor, în special pentru începători, întrucât aduce în faţa sufletului nimicnicia lumii şi a făgăduinţelor ei. Sfântul Antonie cel Mare remarca în acest sens: „Moartea de o va avea omul în minte, nemurire îi este; iar neavând-o în minte, moarte îi este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoştinţa de Dumnezeu".[30]

Sfântul Ioan Scărarul îi dedică gândului la moarte un capitol întreg, între cele treizeci ale „Scării" sale,[31] remarcând: „Nimenea de va avea pomenirea morţii, nu va putea să păcătuiască vreodată",[32] iar în alt loc: „Precum pâinea este cea mai trebuincioasă dintre mâncări, aşa gândul la moarte e cel mai necesar dintre toate lucrurile... Semnul adevărat al celor ce cugetă în simţirea inimii la moarte, este neîmpătimirea de bunăvoie faţă de toată zidirea şi părăsirea totală a voii proprii... Dar să fim încredinţaţi că şi ea este un dar al lui Dumnezeu, căci astfel, cum se face că aflându-ne chiar lângă morminte rămân unii fără lacrimi şi învârtoşaţi".[33]

Gândul la moarte şi la judecată face mai frecvent gândul la Dumnezeu, cu care a început întărirea credinţei, sporind astfel, meditaţia

---

30 Sf. Antonie cel Mare, **Învăţături despre viaţa morală, a oamenilor şi despre bună-purtare, în 171 de capete**, în „Filocalia", vol. I,..., cap. 49; p. 12:

31 Vezi: Sf. Ioan Scărarul, **Scara**, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Traducere, Introducere şi Note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1992, p. 156—164.

32 **Ibidem**, Cuvântul VI, p. 161. Evagrie Ponticul, de asemenea, în a sa **Schiţă monahicească** spune: „Aşezându-te în chilia ta, adună-ţi mintea şi gândeşte-te la ceasul morţii. Priveşte atunci la moartea trupului, înţelege întâmplarea ia-ţi osteneala şi dispreţuieşte deşertăciunea din lumea aceasta, atât a plăcerii cât şi a străduinţii, ca să poţi să rămâi nestrămutat în aceeaşi hotărâre a liniştii şi să nu slăbeşti. Mută-ţi gândul şi la starea cea din iad, gândeşte-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce tăcere prea amară? sau în ce cumplită suspinare? în ce mare spaimă şi frământare? sau în ce aşteptare? Gândeşte-te la durerea sufletului cea neîncetată la lacrimile sufleteşti fără sfârşit. Mută-ţi apoi gândul la ziua Învierii şi la înfăţişarea înaintea lui Dumnezeu. Închipuieşte-ţi scaunul acela înfricoşător şi cutremurător. Adu la mijloc cele ce aşteaptă pe păcătoşi: ruşinea înaintea lui Dumnezeu, a lui Hristos însuşi, a îngerilor, a Arhanghelilor, a Stăpâniilor şi a tuturor oamenilor, toate muncile, focul cel veşnic, viermele neadormit, şarpele cel mare întunericul şi peste acestea plângerea şi scrâşnirea dinţilor, spaimele, chinurile. Gândeşte-te apoi la bunătăţile ce aşteaptă pe drepţi: îndrăznirea cea către Dumnezeu Tatăl şi către Iisus Hristos către Îngeri, Arhangheli, Stăpânii, împreună cu tot poporul împărăţiei şi cu darurile ei: bucuria şi fericirea. Adu în tine amintirea acestor amândouă şi plânge şi suspină pentru soarta păcatelor, îmbracă vederea ta cu lacrimi de frică, să nu fii şi tu printre dânşii. Iar de bunătăţile ce aşteaptă pe drepţi bucură-te şi te veseleşte. Sârguieşte-te să te învredniceşti de partea acestora şi să te izbăveşti de osânda acestora. Să nu uiţi de acestea, fie că te afli în chilie, fie afară şi nicidecum să nu lepezi pomenirea aceasta dinaintea ta ca cel puţin printr-aceasta să scapi de gândurile spurcate şi păgubitoare". („Filocalia", vol. I ... p. 45—46).

33 **Ibidem Cuvântul VI**, p. 156—157.

lăuntrică. Sau frica şi gândul la moarte nu sunt decât gândul la Dumnezeu, asociat cu conştiinţa păcatelor proprii şi cu teama de judecată.

2. **POCĂINŢA — Taină şi virtute (sau lucrare permanentă în suflet)**

Frica de Dumnezeu susţinută de conştiinţa unei vieţi păcătoase, duce pe de o parte la pocăinţă pentru păcatele trecute, iar pe de alta, la evitarea prin înfrânare, a păcatelor viitoare.

Sfântul Ioan Scărarul spune că „Pocăinţa este reînnoirea botezului, este curăţirea conştiinţei şi un contract cu Dumnezeu pentru a doua viaţă".[34]

Lucrarea de purificare se realizează prin puterile sau energiile ce emană din Taina botezului şi din Taina pocăinţei, aşa cum iluminarea este o actualizare a puterilor dăruite prin Taina mirungerii, iar unirea cu Dumnezeu este un efect al Euharistiei.[35]

Pocăinţa ca Taină a fost instituită de Hristos, deoarece El însuşi a săvârşit-o, acordând cel dintâi iertarea păcatelor unor persoane care mărturiseau credinţa în El, cerând ajutorul Lui şi prin aceasta mărturisind implicit păcatele lor şi acceptând îndemnul Lui de a nu mai păcătui.[36]

În preajma înălţării Sale la cer, Mântuitorul — dat fiind că nu va mai putea acorda iertarea păcatelor în mod vizibil —, dă Ucenicilor această putere. Se impune să precizăm că **puterea de a ierta păcatele** a fost făgăduită Apostolilor în repetate rânduri,[37] dar Taina în sine a fost instituită de Mântuitorul prin cuvintele: „Primiţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi (Ioan 20, 22—23). Sensul textului este că Cel ce iartă prin intermediul ucenicilor şi a urmaşilor acestora (adică a preoţilor, n.n.), este Hristos însuşi. Pe această linie se exprimă şi Sfântul Ioan Gură de Aur: „Puterea de a lega a preoţilor, însă, leagă sufletele şi străbate cerurile; **Dumnezeu întăreşte sus în ceruri cele făcute de preoţi jos pe pământ**, Stăpânul întăreşte hotărârea dată de robi. Ce oare altceva a dat Dumnezeu preoţilor decât toată puterea cerească?... Văd, însă, că toată această putere a fost încredinţată de Fiul preoţilor. Au fost înălţaţi la slujba aceasta atât de mare, ca şi cum de acum s-ar fi mutat în ceruri, ca şi cum ar fi depăşit firea omenească, ca şi cum ar fi scăpat de toate patimile omeneşti".[38]

---

34 **Ibidem, Cuvântul V**, p. 136—137.

35 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Morală Ortodoxă**, vol. III, **Spiritualitatea ortodoxă...** p. 104.

36 Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. III, Bucureşti, 1978, p. 122 şi u.; Vezi şi Elie Mélia, **Doctrine et pratique du sacrament de penitence dans l'Eglise Orthodoxe**, în „Le Messager Orthodoxe", (1972) Nr. 59—60, p. 2—17.

37 „Adevăr grăiesc vouă: oricâte veţi lega pe pământ, vor fi legate şi în cer şi oricâte veţi dezlega pe pământ, vor fi dezlegate şi în cer" (Cf. Matei 18, 18). Vezi şi textul de la Matei 16, 19.

38 **Despre preoţie**, III, în **P.G.**, t. 48, col. 645; Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Efrem Sirul, **Despre preoţie**, Traducere, introducere, note şi un cuvânt înainte de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1987, p. 59—60.

Putinţa manifestării puterii Sale prin alte persoane a arătat-o Iisus cât a fost încă pe pământ, vindecând persoane de la distanţă, prin persoane care au stat în relaţie nemijlocită cu El (Matei 15, 28). În schimb, **puterea specială şi permanentă** de a ierta păcatele, a dat-o Hristos ucenicilor Săi şi urmaşilor lor, printr-un act verificabil obiectiv **nu** tuturor celor ce au ajuns în legătură cu El.

Numai persoanelor alese de Hristos într-un mod obiectiv verificabil, cum au fost aleşi şi Apostolii, pot avea şi pot exercita puterea lui Hristos cu seriozitate şi pot fi luaţi în serios de ceilalţi în exercitarea ei, având atât cei aleşi, cât şi ceilalţi, în acest fapt, garanţia obiectivă că ei au fost aleşi de Hristos.

Această garanţie e întărită de faptul că cei aleşi au fost arătaţi ca atare de către Duhul Sfânt printr-un act de consacrare săvârşit în Biserică şi garantat de Biserică, prin invocarea Acestuia de către un episcop.

Alegerea unei astfel de persoane este deci un act al Duhului Sfânt, dar şi al Bisericii; sau al Duhului Sfânt lucrător printr-un act vizibil săvârşit în Biserică, sau de Biserică, deoarece „Biserica în calitate de trup al lui Hristos, plină fiind de Hristos, e mediul vizibil în care şi prin care, Hristos alege unele persoane pe care le investeşte cu puterea Sa, ca să exercite El însuşi prin ele această putere".[39]

Spovedania sau Pocăinţa (gr. **metanoia**),[40] lat. **paenitentia** = schimbarea spirtului, a minţii, căinţă) este Taina în care credinciosul, prin puterea Duhului Sfânt şi rugăciunea Bisericii, primeşte iertarea păcatelor săvârşite după botez, spre înnoirea comuniunii sale cu Dumnezeu şi împăcarea cu comunitatea liturgică al cărui membru este. Iertarea se acordă de către Hristos — în mod nevăzut, şi de către episcop sau preot — în mod văzut, în urma mărturisirii păcatelor de către credincios şi a căinţei manifestată de acesta.

Despre practicarea acestei Taine încă de la începutul Bisericii, cu toate cele trei componente ale ei, — mărturisrea păcatelor în faţa preoţilor, căinţa pentru ele şi iertarea acordată de preot —, există numeroase mărturii patristice.[41]

Astfel, Barnaba, în Epistola sa sfătuieşte pe creştin recomandându-i; „Să-ţi mărturiseşti păcatele tale . . .".[42] Clement Romanul se referă de mai multe ori la pocăinţă, făcând menţiune şi de rolul preotului în primirea mărturisirii. Cât suntem în această lume să ne căim din toată inima de relele ce am săvârşit în timp, ca să fim mântuiţi de Domnul cât mai avem timp de pocăinţă. După ce am ieşit din lume, nu mai putem să ne mărturisim, nici să facem pocăinţă.[43] „Să ne iubim, deci,

---

39 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, vol. III, p. 125.

40 Asupra semnificaţiilor duhovniceşti ale **metanoiei** vezi: Lector Victor Iliescu, **Meditaţii teologice**, în „Mitropolia Ardealului", an XXIV, (1979), nr. 7—9, p. 626—631.

41 Vezi pe larg: Pr. Prof. Dr. Stăniloae, **Mărturisirea păcatelor şi pocăinţa în trecutul Bisericii**, în „Biserica Ortodoxă Română, (1955), nr. 3—4, p. 218—251.

42 **Epistola zisă a lui Barnaba**, în vol. „Scrierile Părinţilor Apostolici", Traducere, note şi indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. a II-a, Bucureşti, 1995, p. 163.

43 Cf. **Epistola a II-a către Corinteni**, Cap. 8, 1—6, în **op. cit.**, p. 115.

unii pe alţii — zice Clement Romanul —, ca toţi să venim în Împărăţia lui Dumnezeu. Ne mântuim prin medicul-Dumnezeu, făcându-i penitenţă sinceră".[44] Pocăinţa aduce ştergerea păcatelor şi mântuirea.[45] Ea trebuie făcută din toată inima, să aibă caracter misionar şi să nu ducă la pieire nici un suflet, ci, dimpotrivă, chiar pe cei slabi să-i aducă la bine, ca toţi să fim mântuiţi.

Mijloacele recomandate de Clement Romanul pentru aceasta, sunt **postul, rugăciunea, milostenia,** care uşurează de păcate, şi păzirea poruncilor Domnului, nu numai sub îndemnul preoţilor, ci şi când suntem la casele noastre.[46]

Începând cu veacul al III-lea, avem informaţii sigure, indubitabile despre un **ritual** al pocăinţei.[47]

Apologetul Tertulian (160—240 d.Hr.), aseamănă mărturisirea păcatelor cu arătarea rănilor în faţa medicilor.[48] Cei ce nu le descoperă din ruşine, mor roşi de ele. „Eu nu dau loc ruşinii — zice el, deoarece câştig mai mult din lipsa ei."[49]

Sfântul Ciprian s-a ocupat pe larg de mărturisirea păcatelor înaintea preotului, de pocăinţa pentru ele şi de iertarea lor prin preot. El spune: „De sunteţi prinşi de vreo strâmtoare sau primejdie de boală, să nu aşteptaţi prezenţa noastră (ca episcop, n.n.), ci pot să facă mărturisirea păcatelor lor la orice preot... ca punându-şi mâinile spre penitenţă, să vină la Domnul cu pace."[50]

Una din cele mai vechi şi mai clare referiri la iertarea sacramentală, adică prin intermediul unui ritual sacramental, o găsim la Origen.[51] Ca şi Tertulian, Origen consideră mărturisirea păcatelor la preot ca o arătare a rănilor sufleteşti la medici. „Căci Acela a fost căpetenia medicilor Care putea vindeca orice boală şi neputinţă, iar ucenicii Lui, Petru şi Pavel, dar şi proorocii, sunt şi ei medici, ca şi toţi care, după Apostoli, au fost puşi în Biserică şi cărora le-a fost încredinţată disciplina vindecării rănilor, pe care i-a voit Dumnezeu să fie doctorii sufletelor în Biserica Sa".[52]

Deducem din cele prezentate că, pocăinţa e o caracteristică esenţială a spiritualităţii creştine şi se împlineşte în nădejde şi în dezlegarea şi iertarea păcatelor, ferindu-l pe credincios de deznădejde şi disperare. „Pocăinţa adevărată este cea care crează, nu cea care distruge omul,

---

44 **Ibidem,** Cap. 9, 2—8, în **op. cit.,** p. 116.

45 **Ibidem,** Cap. 13, 1—3, în **op. cit.,** p. 118.

46 **Ibidem,** Cap. 16, 4, 17, 1—3, în **op. cit.,** p. 120—121.

47 Tomaš Špidlik S.J., **The Spirituality of the Christian East,** în „Cistercian Studies Series", Nr. 79, Kalamazoo, Michigan, 1986, p. 191.

48 **Liber de paenitentia,** cap. 9, în P.L., t. 1, col. 1354.

49 **Ibidem,** Vezi şi N. Chiţescu, **Tertulian, Despre pocăinţă,** în col. „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" (P.S.B.), vol. 3, Bucureşti, 1981, p. 202—223.

50 Sf. Ciprian, **Ep. 18,** ed. Hartel, p. 523, Apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă ...,** vol. 3, p. 126, n. 97.

51 Detalii la: Jean Daniélou, **Origène,** Paris, 1948, p. 81 şi u. t; Karl Rahner, **La doctrine d'Origène sur le penitence,** în „Recherches de science religieuse", t. 37, (1950), p. 54—97; 151—286; 422—456.

52 **Selecta în Psalmos, Hom. I, în Ps. 37,** în **P.G.,** t. 12, col. 1386 **şi** 1542.

cea care înlocuieşte păcatul cu virtutea, nu cea care distruge păcatul şi pe om, pur şi simplu![53].

Părinţii duhovniceşti cunosc însă **două forme ale pocăinţei:** pocăinţa ca Taină şi pocăinţa ca lucrare permanentă în suflet. Nu vom mai insista în analizarea elementelor constitutive ale pocăinţei ca Taină,[54] ci ne vom limita la cele afirmate până acum, subliniind că, pocăinţa ca lucrare permanentă în suflet îşi trage puterea din cea dintâi.

Dintre scriitorii duhovniceşti care stăruie asupra celei de a doua forme a pocăinţei consemnăm pe Marcu Ascetul, Ioan Scărarul şi Isaac Sirul.

Ideea unei pocăinţe permanente, corespunde cu rostul pocăinţei în genere. „Dacă ea este o luptă întoarsă înapoi spre curăţirea omului de păcatele adunate după botez, — subliniază Părintele D. Stăniloae —, ca omul nou să poată înainta luptând, prin puterea Botezului, cu ispitele ce-i vin din faţă, atunci, evident că noi, greşind aproape în fiecare clipă, adică aproape niciodată nerepurtând o biruinţă ireproşabilă asupra unei ispite, ci numai în parte, e necesar un regret care să ne însoţească statornic, care să ne umilească statornic, o voce care să critice, mereu imperfecţiunea faptelor săvârşite, constituind prin însuşi acest fapt un îndemn pentru o şi mai mare încordare a lucrării noastre viitoare".[55]

În lucrarea sa **De paenitenţia,**[56] Sfântul Marcu Ascetul arată că pocăinţa necontenită constă în alungarea gândurilor necurate, în rugăciunea neîntreruptă şi în purtarea cu răbdare a necazurilor. Aceste trei virtuţi generale fac pe oameni nepătimaşi (apateis). Înţeleasă astfel, pocăinţa trebuie **urmărită** şi **practicată** permanent atât de păcătoşi, cât şi de cei drepţi, dacă vor să dobândească mântuirea. Prin ea şi prin aceste virtuţi pe care le presupune, începătorii au parte de iniţiere întru evlavie, cei de la mijloc de sporire a virtuţilor, iar cei desăvârşiţi de întărire. Comentând textul de la Evrei 6, 1—2, Sfântul Marcu precizează că Apostolul Pavel nu respinge sau leapădă pocăinţa, ci porunceşte ca temelia pocăinţei să rămână botezul cel unic în Hristos.[57]

Sunt de condamnat atât cei ce spun că nu mai au lipsă de pocăinţă după botez şi deci pot păcătui fără grijă, cât şi cei ce, ştiind că vor fi iertaţi prin pocăinţă, nu se debarasează de cele rele. Ambele aceste erori sunt condamnate de Sfânta Scriptură. Se cere de la toţi pocăinţă, fie că păcătuiesc greu, fie că sunt cât se poate de înduhovniciţi, căci „cine dispreţuieşte cele mici, va cădea pe încetul" (Isus Sirah, 19, 1). „Când cel înduhovnicit primeşte în sine ceva din cele care nu se cuvin şi zăboveşte pe lângă acel ceva fără să se pocăiască, lucrul acela mic, învechindu-se şi crescând, nu mai vrea să convieţuiască cu omul care l-a primit ca un

---

53 Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, **Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă**, Sibiu, 1983, p. 91.

54 În legătură cu semnificaţiile pocăinţei ca Taină, a se vedea Protopop-Stavrofor Dr. Dumitru Stăniloae, **Căinţă şi înviere sufletească**, în „Revista Teologică", an. XXXV, Sibiu, (1945), nr. 1—2, p. 8—23.

55 **Teologia Morală Ortodoxă. Spiritualitatea ortodoxă...**, vol. III, p. 105.

56 **P.G.**, t. 65, col. 965—984.

57 **Ibidem**, col. 976.

orfan, ci îl atrage spre înrudirea cu sine, aducându-și-l aproape prin prietenia îndelungată, ca printr-o funie. Și dacă, luptând prin rugăciune, îl taie de la sine, rămâne așa de aproape de nepătimire cât de departe e păcatul săvârșit de patimă. Dar dacă tăria acestui păcat îl duce pe om până la capăt și face să înceteze lupta, în chip necesar acel om va fi cucerit și de celelalte patimi... Dar vei zice: N-a putut ruga pe Dumnezeu de la început, de când s-a întâlnit cu păcatul, să nu-l lase să cadă până la capăt? Desigur că a putut. Dar disprețuind acest rău mic, l-a primit cu voia sa și nu s-a rugat pentru el, neștiind că acel rău mic se face introducere și pricină a unuia mai mare!"[58]

Pocăința ca lucrare permanentă în suflet durează până la moarte. Sfântul Marcu Ascetul precizează: „Astfel, pentru cele mici și pentru cele mari, pocăința rămâne neterminată până la moarte". Deși nu o putem săvârși cu fapta până atunci, totuși suntem datori să o cultivăm cu intenția. Învață de la fire cum nu trebuie să o părăsim până la moarte. Mintea nu se poate opri de la lucrarea rațională, ci, chiar dacă ar fi desăvârșită, lucrează bine pe planul celor de-a dreapta. Iar dacă, pe motiv că e desăvârșită, ar înceta să mai lucreze cele bune, desigur s-ar apleca spre cele de-a stânga ... Iar lucrarea pe planul celor de-a dreapta constă și la începători, și la cei de la mijloc, și la desăvârșiți în rugăciune, în alungarea gândurilor și în răbdarea necazurilor... Chiar dacă ne-am strădui până la moarte în pocăință, nici așa n-am împlini datoria noastră. Căci nimic nu cântărește cât Împărăția Cerurilor. Precum mâncăm, bem, grăim și auzim, tot așa de firesc suntem datori să ne pocăim ... Hristos ne-a luat pe garanție, așteptând pocăința noastră; cine o părăsește pe aceasta, nesocotește pe Cel ce ne-a luat pe garanție".[59]

La rândul său, Sfântul Ioan Scărarul cuprinde și el în pocăință ca lucrare permanentă în suflet, nu numai un regret pentru păcatele trecute ci și o lucrare a virtuților și o răbdare a necazurilor. „Pocăința este împăcarea cu Domnul, prin lucrarea virtuților opuse greșelilor. Pocăința este răbdarea tuturor necazurilor. Pocăința este învoiala cu Dumnezeu pentru o a doua viață".[60]

Regretul pentru păcatele săvârșite poate fi însoțit de lacrimi. Lacrimile sunt stări sufletești de umilință, de părere de rău pentru păcate. „Nu vom fi învinuiți, o prieteni, — zice Sfântul Ioan Scărarul —, la ieșirea sufletului, că nu am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar va trebui neapărat să dăm seama lui Dumnezeu pentru că nu ne-am plâns păcatele".[61] „Pocăința este împăcarea cu Domnul prin lacrimi și prin lucrarea cea bună a celor potrivnice pă-

58 Ibidem, col. 977.
59 Ibidem, col. 981.
60 P.G., t. 88, col. 764; Sf. Ioan Scărarul, Scara..., ed. cit., Treapta V, p. 136.
61 Scara, Treapta VII, ed. cit., p. 185.

catelor".[62] Pocăinţa este fiica speranţei[63] şi siguranţa că toate păcatele sunt iertate.[64]

Sfântul Isaac Sirul, argumentează în cuvinte convingătoare permanenţa pocăinţei, afirmând: „Dacă toţi suntem păcătoşi şi nimeni nu este deasupra ispitelor, nici una dintre virtuţi, nu e mai înaltă ca pocăinţa. Lucrul ei nu se poate sfârşi niciodată. Căci ea li se potriveşte tuturor drepţilor şi păcătoşilor totdeauna, dacă vor să dobândească mântuirea. Şi nu este, nici un termen al desăvârşirii ei, pentru că desăvârşirea chiar a celor desăvârşiţi este nedesăvârşită".[65]

Observăm că Sfântul Isaac atribuie pocăinţei trei însuşiri: a) este cea mai înaltă dintre virtuţi; b) nu se termină niciodată cât trăim; c) este un mod continuu de desăvârşire a noastră.

Pocăinţa permanentă se identifică cu căinţa sau este permanentă căinţă. Căinţa este ipostază de judecător al conştiinţei nu numai peste păcatele noastre, ci şi peste virtuţile noastre, întrucât totdeauna le realizăm într-o formă nedesăvârşită. Ea este „actul de critică al conştiinţei, e autocritica ce şi-o face omul, e actul de judecată al conştiinţei".[66]

Căinţa stă în legătură cu izvoare de putere de dincolo de om, fiinţa ei, ca şi a smereniei — de care e nedespărţită —, cuprinde în sine o împreunare de poziţii contradictorii, care o fac o realitate foarte complexă. Pe de o parte, ea e o necontenită nemulţumire de starea în care ne aflăm (oricare ar fi aceasta, n.n.), iar pe de altă parte, este o încredere statornică şi neclintită în resursele vaste şi adânci ale rezervorului de putere care este Dumnezeu. Căinţa e o relaţie cu Dumnezeu, atât prin caracterul ei de judecătoare absolutistă, cât şi prin bărbăţia nedescurajată cu care îndeamnă pe om spre bine.

Sfântul Isaac utilizează o frumoasă analogie pentru a sublinia importanţa şi rolul căinţei, comparând lumea aceasta cu o mare, iar căinţa cu o corabie, care ne trece la ţărmul vieţii fericite de dincolo: „Precum nu e cu putinţă să treacă cineva marea cea mare fără corabie, aşa nu poate trece cineva la dragoste, fără temere. Marea cea furtunoasă aşezată între noi şi raiul spiritual, o putem trece numai prin **corabia căinţei**, purtată de vâslaşii fricii. Dacă vâslaşii aceştia ai fricii nu cârmuiesc bine corabia căinţei, prin care trecem marea lumii acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în ea. Căinţa este corabia, frica este cârmaciul; dragostea este limanul dumnezeiesc. Deci ne aşezăm frica în corabia pocăinţei şi ne trece marea cea furtunoasă şi ne călăuzeşte spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care ajung toţi cei ce se ostenesc şi s-au luminat

---

62 **Ibidem**, Treapta V, p. 136; Vezi şi Irénée Hausherr **Penthos. The Doctrine of Compuction in the Christian East**. English translation by Anselm Hufstader, Kalamazoo, 1982; Joseph Pegon, **„Componction"**, art. în „Dictionnaire de Spiritualité", t. 2/2, Paris, (1953), col. 1312—1321.

63 „... şi tăgăduirea deznădejdii" **(Ibidem)**.

64 **Pachomian Koinonia, Pachomian Chronicles and Rules** (II), Translated by A. Veilleux, Cistercian Studies Series, t. 46, Kalamazoo, 1981, p. 71—109.

65 **Cuv. 55, Despre patimi**, în **Opera ascetica**, Ed. Spetzieri, Atena, 1985, p. 220 (în limba greacă).

66 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Morală Ortodoxă ...**, vol. III p. 187.

prin pocăinţă. Iar când am ajuns la dragoste, am ajuns la Dumnezeu. Şi drumul nostru s-a desăvârşit şi am trecut la insula care e dincolo de lumea aceasta".[67]

Părinţii duhovniceşti pun în legătură cu căinţa, lacrimile. Lacrimile constituie dovada indubitabilă că pocăinţa a răzbit învârtoşarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele se ivesc după ce pocăinţa a reuşit să străpungă inima, redându-i transparenţa, ca să poată vedea prin ea pe aproapele, dar şi cerul. „Plânsul este ac de aur care desface sufletul de toată alipirea şi înlănţuirea de lume".[68] Cele mai subtile analize ale plânsului ni le oferă Sfântul Ioan Scărarul în treapta a VII-a a operei sale. Iată un exemplu elocvent: „Precum consumă focul trestia, aşa lacrima topeşte toată întinăciunea văzută şi gândită".[69]

După Sfântul Ioan Gură de Aur, o singură lacrimă distruge, nimiceşte mulţime de greşeli şi spală veninul păcatului.[70] Referindu-se tot la lacrimile care însoţesc uneori adevărata căinţă, Sfântul Efrem Sirul spune: „O faţă inundată de lacrimi are o frumuseţe nepieritoare, veşnică".[71] El pune ca început al căinţei cunoaşterea de sine[72] iar după Sfântul Ioan Gură de Aur, „când lacrimile izvorăsc din frica de Dumnezeu, ele durează veşnic".[73]

Sfântul Ioan Scărarul subliniază ideea că pe treptele superioare, lacrimile nu mai sunt un plâns al ochilor trupeşti. „Omoară păcatul şi e de prisos lacrima îndurerată a ochilor sensibili. În Adam n-a fost lacrima înainte de cădere, precum nici după înviere nu va mai fi odată ce a fost desfiinţat păcatul".[74] Trebuie să subliniem faptul că lacrimile sunt stări sufleteşti de umilinţă, de părere de rău pentru păcate, nu o „etapă" necesară.

Sensul pocăinţei în spiritualitatea ortodoxă este întoarcerea la ceea ce îi este propriu naturii, de la ceea ce este împotriva naturii.

Căinţa nu este un balast sufletesc, nici o autoiluzionare, nici un simplu simptom de depresiune psihică, ci este o formă de vindecare a sufletului, chiar singura cale de recâştigare a puterilor lui pierdute, „venirea în fire", de care ne vorbeşte parabola Fiului risipitor.

---

67 Cuv. 72, în **op. cit.**, p. 283.

68 P.G., t. 88, col. 801; Sf. Ioan Scărarul, **Scara . . ., Treapta VII, ed. cit.**, p. 164.

69 **Ibidem**, col. 88; **Ibidem**, p. 173.

70 **De paenitentia**, 7,5, în **P.G.**, t. 49, col. 334.

71 **Sermo asceticus**, în **Ephraem Syri Opera omnia guae extant graece**, Ed. Assemani, Ronue (1732—1746), vol. I, p. 60.

72 **Ibidem**, p. 254.

73 **Homilia 3 în Epistolam ad Philemonem**, 4, în **P.G.**, t. 62, col. 201. **Apud** Tomaš Špidlik, **op. cit.**, p. 196, n. 36.

74 **P.G.**, t. 88, col. 808—809; **Scara . . ., Treapta VII, Ed. cit.**, p. 177.

Pr. Prof. Dr. AUREL JIVI, Sibiu

ÎNCEPUTURILE VIEȚII BISERICEȘTI LA ROMÂNII ORTODOCȘI DIN AMERICA

Până nu cu multă vreme în urmă, istoriografia românească îl socotea pe George Pomuț a fi fost cel dintâi român care a pășit pe pământul american în 1850. Cercetătorul D. Dvoichenko-Markov a descoperit însă în corespondența lui Benjamin Franklin informații care devansează cu un secol primul contact direct cunoscut al unui român cu America.[1] Este vorba despre Samuilă Dămian, sau Samuel Domien, cum îi transcrie savantul american numele, „originar din Transilvania... preot al Bisericii Grecești".[2] Potrivit informațiilor lui Franklin, conținute într-o scrisoare către doctorul John Lining din Charleston, Carolina de Sud, preotul român a plecat din Transilvania cu intenția de a face înconjurul lumii. În Statele Unite el s-a împrietenit cu Franklin de la care a învățat folosirea electricității, efectuând, în diferite localități americane, experiențe cu butelia de Leyda.

Din Statele Unite S. Dămian s-a îndreptat spre Jamaica, de unde i-a scris prietenului său american cerându-i câteva butelii și arătându-i intenția de a se îndrepta spre Havana, apoi spre Mexic, iar de acolo spre Manila, China, India, Persia, Turcia și înapoi în propria sa țară. Lipsa altor vești de la preotul român l-au făcut pe Franklin să presupună că acesta a fost sechestrat pe undeva sau că ar fi murit.[3]

A mai trecut un secol[4] până când istoria a înregistrat prezența unui alt român în Statele Unite în persoana căpitanului George Pomuț, luptător în armata lui Kossuth în timpul revoluției de la 1848, care după înfrângerea revoluției a luat drumul Americii. Originar din Gyula,

---

1. Demetrius Dvoichenko-Markov, **A Romanian Priest in Colonial America**, „The American Slavic and East European Review", XIV, 1955, 2, p. 383—389. Informația lui Dwoichenko-Markov a fost preluată de Paul Cernovodeanu în articolul **Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin**, în „Magazin Istoric", IV, 1970, 11, p. 48—61.

2. **Ibidem**, p. 387—388.

3. **Ibidem**, p. 384.

4. Este greu de dovedit că John Batut, luptător în timpul războiului de independență american, luat prizonier de către englezi la 10 decembrie 1775, a fost român de origine, așa cum s-ar putea deduce din numele său și din faptul că era din colonia Transylvania, în statul Kentucky de astăzi. Cf. George Fillman, **Captain Nicolai Dunca, 1835—1862**, „Calendarul Solia", 1976, p. 140—141.

din părinţi români ortodocşi, după studii de drept la Pesta,[5] acesta a ocupat înainte de revoluţie funcţii în magistratura din capitala Ungariei.

În America, G. Pomuţ a ajuns pe la mijlocul lunii februarie 1850, şi s-a stabilit în statul Iowa de unde, după izbucnirea războiului de secesiune, s-a înrolat ca voluntar, acoperindu-se de glorie în luptele pentru păstrarea Uniunii. Vitejia i-a fost răsplătită prin gradul de general de brigadă care i-a fost acordat onorific de către preşedintele Andrew Johnson în 1866, după ce, în acelaşi an a fost numit consul general al Statelor Unite în Rusia.

În timpul războiului civil, armata Statelor Unite a numărat între voluntarii ei şi alţi români ca maramureşanul Nicolae Dunca, căzut în bătălia de la Cross Keys, în 1862,[6] Eugen Ghica,[7] Eugen Alcazar, Emanoil Boteanu şi alţii.

Abia în ultima parte a secolului al XIX-lea s-a înregistrat un număr tot mai mare de români care au pornit către America. Peste 90 la sută dintre aceştia[8] plecau din regiunile româneşti ale fostului imperiu austro-ungar (Transilvania, Banatul şi Bucovina). Pentru anii de început numărul românilor este greu de stabilit. Este adevărat că mai ales după 1890 apar tot mai des date despre emigrările din imperiul austro-ungar către Lumea Nouă, bazate pe statisticile autorităţilor americane. Acestea, însă, indicau ţara de origine nu şi naţionalitatea. Astfel, pentru 1891 se dau următoarele cifre: 30 442 din Austria şi 56 003 din Ungaria. În aceste cifre au intrat, fără îndoială, şi românii, naţionalitatea începând să fie indicată abia din anul 1898.[9] Că românii existau acolo în 1891 şi că ei n-au uitat de neamul lor au dovedit-o celor de acasă numeroasele scrisori de peste ocean. Printr-o astfel de scrisoare un român din America cerea de acasă cărţi româneşti, între care şi volumul *Glume şi anecdote* de Tit Gheaja, iar ziarul „Telegraful Român" (1891), nr. 2) a aflat şi şi-a informat cititorii despre aceasta.

Principala cauză care a favorizat plecarea multor locuitori ai satelor româneşti din imperiul austro-ungar spre America a fost de natură economică. Potrivit unei statistici din anul 1895, jumătate din populaţia rurală a Transilvaniei (aproximativ 440 000 de familii) aveau proprietăţi mai mici de 2,8 ha, proprietăţile celor mai mulţi fiind aşa de reduse încât sursa lor principală de existenţă o constituia munca lor

---

5. Liviu Patachi, **La participation d'un Roumain dans la guerre civile d'Amerique 1861—1865: Gheorghe Pomuţ**, „Revue Roumaine d'Histoire", IV, 1965, 1, p. 25.

6. G. Fillman, art. cit., p. 142.

7. Prof. Ştefan Cervatiuc, **Un voluntar român în războiul de secesiune**, „Magazin istoric", IV, 1970, 7, p. 51.

8. Stelian Popescu, **Emigraţia română în America de Nord până la primul război mondial**, „Acta Musei Apulensis — Apulum" Arheologie, Istorie, Etnografie, Alba Iulia, IV, 1977, p. 481; Stelian Popescu-Boteni, **Relaţiile între România şi S.U.A. până în 1914**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 145.

9. D. Vitcu, G. Bădărău, **Political implications of the Romanian emigration to America up to 1918**, „Revue Roumaine d'Histoire", 1992, 3—4, p. 260.

pe pământurile celor avuţi.[10] Oprimarea naţională s-a adăugat condiţiilor economice defavorabile ale românilor.[11]

Aşa cum informa Moise Balea — unul dintre primii preoţi ortodocşi români în America — autorităţile sale bisericeşti în cel dintâi raport trimis Arhiepiscopiei de la Sibiu, majoritatea românilor care plecau în America în căutare de lucru erau tineri înte 19—35 de ani,[12] cei mai mulţi fiind bărbaţi, chiar şi cei căsătoriţi lăsându-şi familia în ţară, unde intenţionau să se întoarcă după ce-şi vor fi adunat bani în America.[13]

Românii plecaţi din Transilvania şi Banat s-au îndreptat spre oţelăriile, minele de cărbuni şi companiile de cale ferată din statele Ohio, Pennsylvania, Illinois şi Indiana,[14] iar bucovinenii s-au stabilit cu precădere în Canada, în aşezări rurale din regiunile Alberta, Saskatchewan, Quebec şi Manitoba,[15] îndeletnicindu-se cu agricultura.

Cei mai mulţi dintre românii ajunşi pe continentul american intenţionau să se întoarcă acasă. Acest lucru explică faptul că nu şi-au creat instituţii sau organizaţii proprii de la început. Abia în anul 1902 au luat fiinţă societăţile „Vulturul" din Homestead, Pennsylvania şi „Carpatina" din Cleveland, Ohio.[16] Organizate la început din motive economice, la scurtă vreme acestea şi-au lărgit preocupările iniţiind şi activităţi culturale. În curând, astfel de societăţi au fost înfiinţate în toate localităţile americane în care se găseau români, urmând exemplul altor grupuri etnice care îşi aveau organizaţiile şi instituţiile proprii, dar şi potrivit cu tradiţiile de acasă unde ASTRA se bucura de mare popularitate în toate comunele din Transilvania şi Banat. Purtând nume cu profundă semnificaţie naţională sau istorică, unele organizaţii ale românilor din America întreţineau legături cu ASTRA, care le acorda sprijin pentru întemeierea de biblioteci şi pentru organizarea unor acţiuni cu caracter cultural.[17]

Cea dintâi instituţie a românilor din America de Nord a fost, totuşi, Biserica. Prima biserică românească pe pământ american a fost construită în anul 1901 de către emigranţii români din Boianul Bucovinei, stabiliţi în provincia Alberta din Canada, într-o mică localitate rurală, căreia i-au dat numele satului de acasă. În acelaşi an şi-au con-

---

10. S. Popescu-Boteni, **art. cit.**, p. 145.

11. **Ibidem**, p. 146.

12. Act aflat în A.A.S. (Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului), Dosar III, 708—908.

13. Gerald S. Bobango, **The Romanian Orthodox Episcopate: The First Half Century, 1929—1979**, Published by the Romanian-American Heritage Center, Jackson, Michigan, 1979, p. 4.

14. S. Popescu-Boteni, **Relaţii . . .**, p. 155.

15. **Ibidem**, p. 151 u.

16. Idem, **Emigraţia . . .**, p. 490.

17. Mircea Stoia, **Românii americani şi ASTRA (1903—1914) — legături culturale**, „Telegraful Român", 1979, 15—18, p. 8.

struit biserică şi românii din localitatea Regina, în provincia Saskatchewan.[18]

Românii din Regina s-au adresat, îndată după construirea bisericii lor, Mitropolitului Partenie Clinceni (1902—1908) al Moldovei cu cererea de a li se trimite preot: „Cu respect Vă rugăm binevoiţi a lua în considerare cererea noastră care o plângem către mărimea Onorei Domnielor Voastre, iată cererea noastră aceasta este, că din pronia a tot Creatorului Dumnezeu suntem 30 de familii Români de religie Grec. Ortodoxă răsăriteană şi suntem veniţi din Bucovina şi din Ardeal şi ne aflăm astăzi în Canada şi ne plângem că suntem ca oile cele pierdute ce nu îşi are păstorul său, ce sunt rătăcite şi răpite de toate fiarele . . .".[19]

La 28 decembrie 1902, Mitropolitul Partenie a aprobat cererea arhimandritului Evghenie Ungureanu de la mânăstirea Neamţ de a fi trimis în Canada. Primit cu căldură de către credincioşii ortodocşi români din Regina, unde a sosit la 27 martie 1903, arhimandritul Evghenie a sfinţit la 25 mai a aceluiaşi an, în ziua de Rusalii, biserica „Sf. Nicolae", construită de românii de acolo.[20]

Cinstea de a fi fost cel dintâi preot ortodox român, misionar în America, i-a revenit lui Gheorghe Henţea din Sebeşel-Sibiu, care a plecat în America pe cont propriu în anul 1902.[21] Călătoria acestuia a grăbit hotărârea conducerii Arhiepiscopiei Sibiului de a lua măsuri concrete în vederea trimiterii unor preoţi de aici la românii ortodocşi din America.

Printr-o circulară trimisă în anul 1904 protopopilor din Arhiepiscopie,[22] Mitropolitul Ioan Meţianu le cerea acestora ca în decurs de 30 de zile să trimită recomandări conţinând numele unor preoţi dintre care să fie ales cel căruia să i se încredinţeze misiunea de cercetare a românilor din America. Alesul Consistoriului din Sibiu, în şedinţa din 12 septembrie 1904, a fost preotul Zaharia Oprea din Bandul de Câmpie.

După alegere, Mitropolitul Ioan Meţianu i-a scris preotului Zaharia Oprea: „După datele ce avem, un însemnat număr de poporeni de ai noştri, fiind călători în America, pentru câştigarea celor de lipsă la subzistenţa lor şi voind noi a ne împlini marea noastră datorinţă arhipastorală şi faţă de aceia, în conţelegere cu Consistorul nostru, aflăm

18. Dr. George R. Ursul, **The Old Church in the New World: A Study of Orthodoxy in Canada**, in **The Romanian Missionary Episcopate in America; A Short History**, Published by the Romanian Orthodox Missionary Episcopate in America, Detroit, Michigan, 1967, p. 6.

19. **Biserica Română din Canada**, „Biserica Ortodoxă Română", XXVII, 1903, 1, p. 86. Aici este tipărită corespondenţa dintre românii din Regina şi Mitropolitul Partenie al Moldovei.

20. „Biserica Ortodoxă Română", XXVII, 1903, 1, p. 88; 4, p. 447—449; 6, p. 692—697; 12, p. 1319—1320.

21. Prot. Dr. Ioan Casian, **Românii din America şi viaţa lor religioasă**, „Biserica Ortodoxă Română", LXVIII, 1950, 11—12, p. 591.

22. Textul circularei la Tr. Scorobeţ, **Acţiunea misionară a Sibiului în America**, „Revista Teologică", XXIV, 1934, 7—8, p. 262.

de bine a te însărcina pe D-ta să călătoreşti acolo, pe timp de 2—3 luni, ca să cercetezi pe acei poporeni ai noştri, să-i întăreşti în credinţa în Dumnezeu şi în religiunea străbună, să-i sfătuieşti la purtări bune şi la ferirea de rele, să-i sfătuieşti la conştienţioasă împlinire a lucrărilor la care se angajează, să-i sfătuieşti a nu-şi uita de patria mamă, de casa părintească, de rudenii şi familie pentru ca după ce-şi vor aduna cele de lipsă, pentru zile grele, să se reîntoarcă iarăşi la ai lor.

Pe lângă acestea, la dorinţa lor, să faci rugăciunile uzuate, să-i împărtăşeşti cu sfintele taine, iar când te vei reîntoarce acasă, să raportezi despre toate şi deosebi despre rezultatul acestei călătorii."[23]

În scurtul răstimp cât a stat în America, din noiembrie 1904 până în aprilie 1905, Preotul Zaharia Oprea a vizitat diferite localităţi din statele Ohio şi Pennsylvania, în care se aflau români, pentru care a săvârşit Sf. Liturghie şi alte servicii religioase, în sfaturile pe care le-a dat spunându-le să nu-şi uite locurile de unde au plecat şi pe cei rămaşi acasă, să ducă o viaţă duhovnicească, să se ferească de rele şi să săvârşească binele.

Nevoile religioase ale românilor din oraşul Cleveland,[24] unde se afla concentrată cea mai numeroasă colonie românească din America, a dus la întemeierea celei dintâi parohii ortodoxe române din Statele Unite ale Americii înainte de sosirea preotului Zaharia Oprea. Propunerea întemeierii parohiei s-a făcut la 18 august 1904, la cea dintâi şedinţă a Clubului Român din Cleveland.[25]

Ca prim pas în vederea materializării acestei propuneri, românii din acel oraş au fost convocaţi într-o adunare în ziua de 28 august 1904, în cadrul căreia a fost lansat un *Apel* către toţi românii din Cleveland şi împrejurimi cerându-li-se să sprijine această propunere.[26]

Două luni mai târziu exista deja la Cleveland un consiliu parohial, care la 30 octombrie 1904 se adresa Mitropolitului Ioan Meţianu şi Consistoriului mitropolitan cerându-le să primească parohia ortodoxă română din Cleveland sub scutul şi patronajul lor, să înscrie parohia în şematismul parohiilor arhidiecezane, să aprobe actele „acludate întru fondarea primei parohii şi ridicarea primei biserici române gr. or. pe pământul american". În încheiere, cereau să li se trimită un preot bine pregătit.[27]

Marea majoritate a românilor din Cleveland erau ortodocşi. Puţinii greco-catolici care se aflau acolo au sprijinit şi ei, moral şi material, întemeierea parohiei ortodoxe. În acelaşi timp, ei au informat Mi-

---

23. Ibidem, p. 265.

24. O prezentare a dezvoltării industriei în acest oraş, care a atras acolo pe mulţi români, la Josef J. Barton, **Peasants and Strangers Italians, Rumanians and Slovaks in an American City, 1890—1950,** Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, în special cap. „The Growth of a City" (p. 11—26).

25. O copie a procesului verbal nr. 1/1904 al şedinţei din 18 august 1904 a fost trimisă Mitropoliei din Sibiu şi se află în A.A.S., Dosar III, 708—904.

26. Ibidem.

27. Ibidem.

tropolia unită de la Blaj, care a trimis la Cleveland pe preotul Epaminonda Lucaciu, fiul lui Vasile Lucaciu.[28]

În răspunsul Consistoriului de la Sibiu la solicitarea comunităţii ortodoxe române de la Cleveland, redactat în ajunul Crăciunului anului 1904 de către Elie Miron Cristea, la acea dată asesor consistorial la Sibiu, se recomanda membrilor primei parohii ortodoxe române din Statele Unite să ia ca bază a organizării şi dezvoltării vieţii lor bisericeşti Statutul Organic al Mitropoliei Transilvaniei. Autorul scrisorii mai sfătuia pe românii din Cleveland că „în noile statute să se normeze că limba ritualurilor bisericeşti şi în afară de biserică precum şi în dezbaterile corporaţiunilor şi protocoalelor luate şi preste tot limba oficială a comunităţii bisericeşti este pentru vecii vecilor limba românească."[29]

Alesul Consistoriului din Sibiu cu misiunea de a fi conducătorul duhovnicesc al celei dintâi parohii ortodoxe române din Statele Unite a fost Moise Balea,[30] care a sosit la Cleveland în 1905 şi a fost primit cu căldură de către românii ortodocşi din acel oraş. Lui i-a revenit sarcina de a organiza nou-infiinţata parohie şi de a întemeia alte parohii în centre cu populaţie românească.

Rapoartele pe care Moise Balea le-a trimis Consistoriului din Sibiu zugrăvesc condiţiile de pionierat ale tuturor aspectelor vieţii primilor români de pe continentul american, la greutăţile începutului, pentru preotul ortodox român adăugându-se acţiuni prozelitiste, în special din partea clerului greco-catolic.[31]

Cea dintâi parohie înfiinţată de Moise Balea a fost cea din localitatea South Sharon din statul Pensylvania. Vizite a întreprins şi în alte localităţi cu populaţie românească: Erie, Canton, Alliance, Pittsburgh.[32] La începutul anului 1906, Moise Balea a înfiinţat şi parohia din Youngstown, Ohio şi apoi pe cea din Indiana Harbor.[33]

Neînţelegerile iscate în legătură cu locul în care să se construiască biserica parohiei „Sfânta Maria" din Cleveland şi în legătură cu dimensiunile acestei biserici au determinat plecarea lui Mose Balea la parohia de la Indiana Harbor.

---

28. Ioan Podea, **Românii din America**, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1912, p. 54; G.J. Bobango, **op. cit.**, p. 18.

29. A.A.S. Act. nr. 12774, Dosar III 708—904. Preocuparea lui Elie Miron Cristea ca bisericile româneşti din America să constituie factori puternici de promovare a tradiţiilor religioase şi naţionale în mijlocul comunităţilor respective este prezentă în întreaga corespondenţă pe care acesta a purtat-o cu conducătorii lor. Aşa, de pildă, în scrisoarea înregistrată în A.A.S. la nr. 1657, Dosar III 130—906, citim: „... Consistoriul arhidiecezan aşteaptă de la cei puşi în fruntea Bisericii de acolo să dezvolte şi zelul cuvenit întru închegarea poporului nostru dreptcredincios român de acolo în o corporaţiune puternică, care să cultive toate tradiţiunile religioase şi naţionale şi să-l ţie în continuă legătură spirituală cu patria mamă şi cu conaţionalii de acolo şi să nu se piardă în masa străinismului spre paguba neamului românesc şi (a) bisericei sale naţionale".

30. Pentru numirea şi hirotonirea celui dintâi paroh român în America a se vedea A.A.S., Dosar III 708—904, act. nr. 10700.

31. A.A.S., Dosar III 708—904, act. nr. 1531.

32. Raportul lui Moise Balea din 8 februarie 1906 în A.A.S., Dosar III 708—904.

33. G.J. Bobango, **op. cit.**, p. 19.

La cererea noilor parohii, Arhiepiscopia de la Sibiu a trimis în anul 1906 pe preotul Trandafir Scorobeţ, care a rămas în America până în anul 1909, timp în care a slujit parohia de la Youngstown, Ohio şi Sharon, Pennsylvania şi a înfiinţat, în anul 1907, parohia „Sfântul Nicolae" din Alliance, Ohio. În timpul celor trei ani de păstorire în America, preotul Tr. Scorobeţ a stabilit legături strânse cu reprezentanţi ai Bisericii Episcopaliene (Anglicane) de acolo, iar după reîntoarcerea acasă, în 1912 a devenit cel dintâi român membru al unei asociaţii ecumenice anglicano-ortodoxe,[34] Reîntors în America în 1928—1929, el a străbătut parohiile româneşti de acolo şi a organizat congresul acestora din aprilie 1929, la care s-a hotărât înfiinţarea Episcopiei Ortodoxe Române din America.[35]

Deşi cea mai mare comunitate ortodoxă românească din Statele Unite se afla în Cleveland, românilor din Indiana Harbor le-a revenit cinstea ca la 4 noiembrie 1906 să pună piatra de temelie a primei biserici ortodoxe româneşti din acea ţară.[36] Parohia de acolo era administrată de Moise Balea, care în 1907 a încredinţat-o preotului Ioan Tatu, sosit de curând din Transilvania. În anul următor, după întoarcerea lui Tatu acasă, conducerea parohiei de la Indiana Harbor a fost preluată de preotul Simeon Mihălţan, care a condus destinele acestei parohii până la moartea sa în anul 1963, marcând, astfel, cea mai lungă păstorire din istoria Bisericii Ortodoxe Române din America. Simeon Mihălţan a păstorit 55 de ani aceeaşi parohie şi acesta nu a fost singurul fapt prin care vrednicul preot şi-a înscris numele în cartea de aur a românilor din America.

La Cleveland a sosit în anul 1909 preotul Ioan Podea, fire energică, care în scurtă vreme a reuşit să depăşească rivalităţile locale şi să pună lucrurile în rânduială nu numai la Cleveland ci şi în parohii învecinate ca Erie, Martin's Ferry şi Newark, parohii care deşi lipsite de preoţi au reuşit să cumpere terenuri pe care să zidească biserici.[37] În acelaşi an, preotul Ioan Podea a cerut aprobarea Consistoriului din Sibiu pentru târnosirea bisericii din Cleveland.[38]

În anul 1911 Ioan Podea a revenit în ţară unde a prezentat un raport amănunţit despre românii din America, descriind condiţiile de muncă şi de viaţă ale primilor emigranţi, viaţa lor religioasă şi activitatea culturală din cadrul comunităţilor româneşti.[39]

34. Aurel Jivi, **Contribuţii la istoria relaţiilor ecumenice româno-anglicane**, „Studii Teologice", 1984, 7—8., p. 482—493; Idem, **A Romanian Pioneer of Orthodox-Anglican Relations: Trandafir Scorobeţ** 18[illegible]3—1967), „C.R., Quarterly Review of the Community of the Resurrection", 1996, 371, p. 21.

35. Tr. Scorobeţ, **Raport despre misiunea bisericească în America: 1928—1929**, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1929.

36. I. Podea, **op. cit.**, p. 57.

37. A se vedea raportul înaintat Consistoriului din Sibiu în A.A.S., Dosar III, 708—9[illegible]4, ac . nr. 6110 şi act. nr. 1179.

38. A.A.S., Dosar III, 708—904, fila 231.

39. Tipărit în Tipografia Arhidiecazană din Sibiu în anul 1912, acest raport, intitulat **Românii din America**, constituie şi astăzi una din sursele principale pentru istoria primelor comunităţi româneşti din America.

Un an mai târziu, Ioan Podea s-a întors în America de Nord cu misiunea de a organiza cea dintâi formă de unitate a parohiilor româneşti acolo: *un protopopiat românesc* care să fie expresia unităţii acestor comunităţi bisericeşti, care să faciliteze legăturile dintre ele şi legătura lor cu Biserica mamă, întemeierea protopopiatului fiind şi un semn al recunoaşterii caracterului permanent al organizaţiei bisericeşti a românilor ortodocşi din America.

Statutele Bisericii Române Gr. Ort. din Statele Unite ale Americii de Nord, aprobate de Consistoriul din Sibiu la 4 septembrie 1912 şi tipărite în broşură în acelaşi an, definesc protopopiatul în următorii termeni: „Protopresbiteratul gr. or. român din America este titlul oficios sub care e înregistrată biserica gr. or. română din Statele Unite. În acest sens se înţelege sub protopresbiterat întrunirea tuturor acelor parohii sau comune bisericeşti din Statele Unite ale Americei, cari mărturisesc credinţa bisericei ortodocse, au în fruntea lor un protopresbiter sau administrator protopresbiteral şi stau sub jurisdicţia Arhiepiscopului gr.or. român din Sibiu". (Cap. II, par. 34). Statutele acestea, potrivit lui Ioan Podea, sunt „numai un extras din *Statutul Organic* cu puţine schimbări şi adause necesare".[40]

Protopopiatul condus de Ioan Podea cuprindea parohiile întemeiate până la acea dată în Statele Unite, păstorite de preoţii Ioan Podea, Moise Balea, Simeon Mihălţan, Ilie Pop şi Octavian Petra.[41] Din acest protopopiat nu făceau parte parohiile din Canada de sub jurisdicţia Mitropoliei Moldovei, aflate la mare distanţă unele de altele.

Făcând parte integrantă din viaţa parohiilor, şcolile româneşti existente deja la acea dată, erau patronate de bisericile româneşti, dascăli fiind, în cele mai multe cazuri, preoţii parohi. În anul 1913, pe lângă biserica din Youngstown funcţiona o şcoală condusă de preotul Ilie Pop, cu 30 de elevi,[42] iar în 1915 exista şi o şcoală în Gary, Indiana.[43] La aceste cursuri, care erau ţinute de câteva ori pe săptămână, după masa, copiilor emigranţilor români li se predau lecţii de gramatică, literatură, istorie şi geografie românească şi de religie.[44]

Declanşarea conflagraţiei mondiale în 1914 şi anii de război care au urmat au avut un impact serios[45] asupra românilor din Statele Unite. Cei care intenţionau să se întoarcă în ţară cu banii câştigaţi acolo s-au văzut în imposibilitatea de a face acest lucru. Pe de altă parte, preoţii

40. Scrisoarea nr. 22/1912 din 4 august 1912, p. 3 în A.A.S., Dosar III, 585—912.

41. G.J. Bobango, **op. cit.**, p 24.

42. Cf. raportul lui Onisifor Ghibu din 26 septembrie 1913 în A.A.S., Dosar III, 585—912.

43. Dr. Mary Leuca, **Romanian Americans in Lake County, Indiana: An Ethnic Heritage Project**, Purdue University, Department of Education, 1978, p. 123.

44. **Ibidem**, p. 124.

45. G.J. Bobango, **op. cit.**, p. 27; Idem, **Românii americani şi primul război mondial**, „Transilvania", VII, 1978, 12, p. 37—40; E. Lazăr, **Românii din America în sprijinul luptei poporului nostru pentru unitatea naţională**, extras din „Crisia" (Oradea), X, 1980, p. 633—648.

din țară nu mai puteau să plece la parohiile de peste ocean, care, la sfârșitul anului 1918, erau în jur de 30.[46]

Înainte ca războiul să se fi sfârșit, într-un timp în care emigrația maghiară desfășura în Statele Unite o imensă propagandă menită să influențeze opinia publică și cercurile politice americane în favoarea punctului de vedere al guvernului de la Budapesta, preoții și alți fruntași ai comunităților românești din Statele Unite s-au întrunit la 24 februarie / 10 martie 1918 în localitatea Youngstown din statul Ohio. La această întrunire, care a avut caracter de adunare națională și în același timp de congres bisericesc al românilor americani, au participat și reprezentanți ai Legației române de la Washington, senatorul J.G. Cooper și alți reprezentanți ai autorităților locale americane.[47]

Documentul redactat la această întrunire și tipărit în limbile engleză și română[48] conține mai întâi o petiție adresată, în numele românilor din Statele Unite, președintelui american Woodrow Wilson. Petiția afirmă cu tărie caracterul de pământ românesc al Transilvaniei și demască propaganda contelui Apponyi în Statele Unite, acesta fiind reprezentantul unui regim care a lipsit de orice drepturi populația românească din Transilvania. În încheiere, documentul declară dorința nemărginită și dreaptă pentru unirea Transilvaniei, Banatului și Bucovinei cu România. (cap. 14).

Cel de al zecelea capitol al Petiției informează pe președintele american că preoții, mirenii și reprezentanții celor 150 000 de români ortodocși din America au hotărât supunerea bisericilor lor din America scaunului mitropolitan din București: „Ce act măreț au săvârșit românii din America în zilele de 9—10 martie 1918 în timpul când părea că steaua României a apus, când armata germană jubila în București și când Berlinul, Ungaria și Bulgaria își întindeau hotarele pe pământul românesc și frații noștri din Transilvania plângeau pe pământul nădejdilor lor.

Nemaiavând alte legături cu cei de acasă decât cele bisericești, care indirect ne legau și de guvernul maghiar, în ziua de 10 martie au rupt aceste legături, întemeind aicea o Episcopie ortodoxă română, pe care au supus-o jurisdicțiunii Mitropoliei din București, ca și în felul acesta să dovedim că vrem desfacerea de Ungaria și unirea cu România, de la care totdeauna am așteptat mântuirea noastră". (cap. 10).

Textul petiției este urmat de textul *Hrisovului de închinare.*[49] Preambulul Hrisovului arată că românii din America sunt din ținuturile românești din Ungaria, care vreme de zece veacuri le-a răpit români-

---

46. G.J. Bobango, **op. cit.**, p. 27.

47. Ioan Nicoară, **Brașovenii în fruntea luptei românilor din S.U.A. pentru desăvârșirea procesului de unitate națională și politică de la 1 decembrie 1918**, extras din CVMIDAVA — Muzeul Județean Brașov, 1974—1975, p. 173.

48. Un exemplar tipărit al documentului se află și în Arhiva Bibliotecii Mitropoliei din Sibiu. Semnalarea acestui exemplar la Sibiu și o prezentare a documentului la Nicolae Streza, **Petiția Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii de Nord către președintele Woodrow Wilson**, „Glasul Bisericii", XXXVII, 1979, 9—12, p. 1132—1135.

49. **Ibidem.**

lor agoniseala şi a încercat să le stârpească limba, credinţa şi datinile. Românii americani considerau că păstrând legătura cu Mitropolia de la Sibiu „Ocârmuirea ungurească şi-ar întinde asupra noastră şi aici mâna sa aducătoare de stricăciune şi chinuire". În temeiul ajutorului acordat „în zilele de amară robie ale neamului nostru de pe plaiurile ardelene şi ungurene" de către Mitropolia Ungrovlahiei, care le-a trimis acestora duhovnici şi arhierei, reprezentanţii românilor ortodocşi din America au hotărât să întrerupă legăturile cu Mitropolia de la Sibiu până când Transilvania şi ţinuturile româneşti din Ungaria vor fi dezrobite şi unite cu România.

Hrisovul este important şi pentru că el conţine pentru prima dată ideea înfiinţării unei episcopii a românilor ortodocşi din America.[50] Hotărând înfiinţarea „Episcopiei Române Ortodoxe din Statele Unite ale Americii de Nord", cei 70 de participanţi (13 preoţi şi 57 de mireni) semnatari ai documentului au decis supunerea acestei episcopii Mitropoliei Ungrovlahiei, deci scaunului mitropolitan din capitala României.

În fruntea acţiunilor pentru convocarea întrunirii de la Youngstown s-a aflat protopopul Ioan Podea.[51] *Hrisovul de închinare* reprezenta concepţia sa şi a celorlalţi preoţi şi a delegaţilor mireni din partea comunităţilor româneşti.[52]

Anii războiului, cu întreruperea legăturilor dintre centrele bisericeşti din ţară şi comunităţile ortodoxe româneşti din America, au creat o nouă şi nemaiîntâlnită situaţie pentru acestea din urmă: apariţia unor preoţi fără pregătire teologică, aşa numiţii „preoţi de nevoie"[53] hirotoniţi de către episcopi ruşi din Statele Unite sau din Canada[54] din rândul unor oameni simpli „că-ora nu le lipseau minimele aptitudini preoţeşti sau cel puţin ceremoniale".[55]

Aceşti preoţi nu au fost acceptaţi de către preoţii hirotoniţi în ţară şi s-au organizat curând sub conducerea preotului prof. dr. Lazăr

50. P.S. Episcop Antonie Plămădeală, **Românii americani anticipează unirea din 1918**, „Biserica Ortodoxă Română", CXVI, 1978, 11—12, p. 1302.

51. I. Nicoară, art. cit., p. 173.

52. G.J. Bobango, op. cit., p. 31.

53. I. Casian, art. cit., p. 594. Numele acestor preoţi şi al parohiilor pe care le slujeau se află în scrisoarea Pr. Simion Mihălţan către Mitropolitul Nicolae Bălan din 14 iulie 1921 (A.A.S., Dosar III, 708—904) şi în memoriul unor preoţi ortodocşi români din America, alcătuit în şedinţa din 25 aprilie 1922 şi înaintat S.ântului Sinod la Bucureşti, memoriu aflat în Arhiva Sfântului Sinod (în continuare A.S.S.), Dosar 155/1920—1926, filele 127—129. Asupra existenţei acestor preoţi atrăgea atenţia şi arhimandritul Calinic Pop Şerboianu în memoriul său către Sfântul Sinod din 25 noiembrie 1922 (A.S.S., Dosar 155/1920—1926, filele 61—62).

54. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române s-a pronunţat împotriva acestei practici în şedinţa din 12 iunie 1922 în legătură cu hirotonirea lui Crăciun Mechea de către episcopul rus din Pittsburgh, hirotonire pe care Sfântul Sinod a socotit-o necanonică. În cadrul aceleiaşi şedinţe s-au specificat următoarele: „Nici episcopul în chestiune şi nici un alt ierarh ortodox aflător în Statele Americane nu are asemenea drept, fără o delegaţie sau împuternicire specială a înaltelor foruri bisericeşti din România, respective a Sf. nostru Sinod". (A.S.S., dosar 155/1920—1926, fila 48).

55. I. Casian, art. cit., p. 594.

Gherman, fost profesor de teologie la Universitatea din Cernăuţi, care emigrând în America a condus mai întâi un curs de teologie la Winnipeg pentru candidaţii la preoţie din cadrul Bisericii Ucrainiene din Canada.[56] Preotul Lazăr era şi cel care îi prezenta pe aceşti candidaţi la hirotonie episcopului rus Ştefan Dzubay şi urmaşului acestuia Adam Filipovski.[57]

Sub îndrumarea lui Lazăr Gherman, care în anul 1922 s-a mutat în localitatea Roebling din statul New Jersey, ca preot al parohiei ortodoxe române din acea localitate, au fost organizate mai multe întruniri ale preoţilor hirotoniţi în America, la cea de a doua întrunire, ţinută la Detroit în iunie 1922, întemeindu-se „Asociaţia Preoţilor Hirotoniţi în America". De la început, Lazăr Gherman a militat pentru organizarea temeinică a clerului şi a parohiilor precum şi pentru întemeierea unei episcopii româneşti în America,[58].

În anii 1922 şi 1923, ca urmare a unui memoriu trimis de către preoţii hirotoniţi în ţară autorităţilor bisericeşti de la Bucureşti, Mitropolia de la Sibiu a trimis în America alţi preoţi, între care şi pe viitorul episcop Andrei Moldovan.[59]

Întruniri ale preoţilor ortodocşi români, reprezentând gruparea celor hirotoniţi în ţară şi pe cea a celor „de nevoie", au avut loc în anii 1922 şi 1923, ajungându-se la 22 februarie 1923 la o declaraţie semnată de 10 preoţi hirotoniţi în ţară şi 12 preoţi hirotoniţi în America, declaraţie prin care se cerea realizarea unităţii bisericeşti a românilor ortodocşi din America pe baza Statutului Organic şagunian şi sub jurisdicţia Mitropoliei Transilvaniei.[60] Această unire întârziind să se realizeze, preoţii hirotoniţi în America s-au întrunit la 7 octombrie 1924 într-o conferinţă, sub preşedinţia episcopului rus Adam Filipovski şi au hotărât ca „până la dobândirea unui episcop român propriu", preoţii ortodocşi români hirotoniţi în America „să fie sub jurisdicţia Episcopului Adam".[61]

Aceeaşi întrunire s-a pronunţat pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din Statele Unite „în forma unei filiale autonome a Bisericii Autocefale din România", condusă de un episcop român ales de credincioşii din America. A fost ales chiar un consistoriu provizoriu, în frunte cu Lazăr Gherman.[62]

---

56. P. Yuzyk, **The Ukrainian Greek Orthodox Church of Canada: 1918—1951**, Teză de doctorat susţinută la Universitatea din Manitoba, 1958, p. 168 (manuscris dactilografiat).

57. G.J. Bobango, **op. cit.**, p. 30.

58. I. Casian, art. cit., p. 594.

59. Potrivit lui I. Casian (art. cit., p. 594), au fost trimişi 11 preoţi misionari din partea Mitropoliei de la Sibiu. G.J. Bobango (**op. cit.**, p. 36) dă cifra de 8 preoţi misionari.

60. A.S.S., Dosar 155/1920—1926, fila 165.

61. Cf. I. Casian, art. cit., p. 595.

62. Încă din anul 1921, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române atrăgea atenţia asupra faptului că Lazăr Gherman nu poseda nici o împuternicire oficială ci cu de la sine putere se intitula administrator al parohiilor ortodoxe române din America. (A.S.S., Dosar 155/1920—1926, fila 18).

Autoritatea bisericească centrală din capitala României a arătat solicitudine față de cererea românilor ortodocși din America. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și-a dat acordul pentru a se trimite românilor din America un episcop stabil în ședințele din 16 decembrie 1925 și 8 martie 1926. Din lipsa fondurilor necesare acest lucru se va realiza abia la 4 iulie 1935, când Policarp Morușca a fost instalat în biserica Sf. Gheorghe din Detroit ca cel dintâi episcop ortodox român în America.

THE BEGINNINGS OF ECCLESIASTICAL LIFE WITH THE ORTHODOX ROMANIANS IN AMERICA

— *Summary* —

It is quite significant that the first Romanian known to have set foot on the American soil was a Transylvanian priest, Samoilă Dămian, who made friends with Benjamin Franklin, and whose name was mentioned in a letter sent by Franklin to a friend. A century later, another Romanian, George Pomuț, left for America after the failure of the 1848—49 Revolution, in which he had been involved. He distinguished himself as a captain in the American Civil War and in 1866 he was made an honorary brigadier general and sent to Russia as consul general of the U.S.A.

During the last decades of the nineteenth century, Romanians from the former Austro-Hungarian empire began to go to America in great numbers, mostly from rural areas. Their original intention was to make money in America and return home, but soon they began to settle there.

As was the case with the other ethnic groups, the first institution of Romanian communities in America was the church. The first Romanian church was built in 1901 in the small rural community of Boian, Alberta in Canada, made up of Romanians from Bukovina, who also asked the metropolitan of Jassy to send them a priest. The first Romanian priest who travelled to America in this century was George Hențea from a village in the Sibiu district, who went there on his own in 1902. From November 1904 to April 1905, another priest, Zaharia Oprea visited Romanian Orthodox communities in the U.S.A. as envoy of Ioan Mețianu, the metropolitan of Transylvania.

The first Romanian Orthodox parish in the U.S.A. was established in 1904 in Cleveland, Ohio, the city with the largest Romanian community. Upon the request of the Romanians in Cleveland, the Archdiocese in Sibiu sent Moise Balea to be their first parish priest. Other priests such as Tr. Scorobeț, I. Podea, S. Mihălțan followed suit and other parishes were set up in Youngstown, S. Sharon, Indiana Harbor, Erie, Martin Ferry.

The next step was taken in 1912, when a deanery was created, mostly as a result of I. Podea's work, containing all the Romanian Orthodox parishes in the U.S.A.

During the war years (1914—1918), the Orthodox Romanians in America placed themselves under the national church in Bucharest. It was now that the idea of creating a Romanian diocese in America first emerged.

Dr. HANS KLEIN
Institutul Teologic Protestant, Sibiu

DAS GOTTESBILD IM CORPUS PAULINUM UND UNSER REDEN VON GOTT

Das Gottesbild des Neuen Testaments wird in der Literatur selten entfaltet. Gewöhnlich wird davon ausgegangen, daß die Gottesvorstellung der neutestamentlichen Autoren jene der alttestamentlichen Tradition ist. Das Neue der Christen ist nicht ihr Gottesbild, sondern die Soteriologie. Aber es wird dabei vielleicht ein wenig zu schnell übersehen, daß die Rede von Gott im Neuen Testament anders nuanciert ist als jene des Alten und nicht genügend berücksichtigt, daß die Soteriologie das Gottesbild des Neuen Testamentes bestimmt.

Wenn wir heute verantwortungsvoll von Gott reden wollen, müssen wir auch einige Nuancen innerhalb des Neuen Testaments selbst wahrnehmen, auch wenn im Großen betrachtet das Bild einheitlich erscheinen mag.

Dies hat einen ganz besonderen Grund. Wenn nämlich für das N.T. die Rede von Gott weitgehend übernommen ist, dann kann man sagen, daß es keine christliche, sondern nur eine alttestamentliche Gottesvorstellung gibt. Dadurch kommt auch die christliche Rede von Gott ins Zwielicht. Wenn sich aber zeigen läßt, daß die christliche Verkündigung bei der Rede von Gott entscheidende Akzente setzte, läßt sich an diesen Akzenten unser Reden von Gott verifizieren. Die ist heute umso wichtiger, als wir nach einem Umbruch stehen, der unser Welt- und Selbstverständnis und damit auch unser Denken über Gott verändert hat. Es ist die Aufgabe der Theologie unbewußt sich vollziehende Wandlungen im Gottes- wie im Selbstverständnis zu reflektieren und neu zu durchdenken.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein. das gesamte Gottesbild des N.T. darzulegen. Wir wählen dazu nur das Corpus Paulinum und betrachten zunächst das Gottesbild des Paulus (I), dann das seiner Schüler (II), um anschließend (III), einige Folgerungen zu ziehen.

I

Paulus spricht, wie allgemein bekannt ist, sehr oft von Gott. Versucht man seine Aussagen zu gliedern, so legen sich zunächst zwei,

auch in der Dogmatik verwendete Begriffe nahe, der von der Allwirksamkeit und der von der Allwissenheit. Freilich spricht Paulus nicht so abstrakt, aber er redet wiederholt vom Wirken Gottes in ganz verschiedenen Bezügen. Ebenso weiß sich der Apostel von Gott erkannt und gefordert, d.h. er sieht sein Leben vor dem Auge Gottes ablaufen. Daß wir mit dieser Einteilung dem Apostel eine fremde Systematik aufstülpen, kann an zwei Stellen aufgezeigt werden. Er schreibt 1Thess 2,4, daß er von Gott als würdig erfunden wurde, das Evangelium, das ihm von Gott anvertraut wurde, so auszusprechen: „nicht um Menschen zu Gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüft". D.h. einerseits ist Paulus von Gott das Evangelium anvertraut worden, andererseits wird sein Herz von Gott beurteilt. Noch deutlicher spricht er denselben Sachverhalt 2Kor 2,17 aus, wo er meint: „wie aus Gott, vor Gott in Christus reden wir". Die Verkündigung des Apostels ist demnach Gottes Werk, sie stammt von ihm und sie geschieht gleichzeitig vor ihm. In umgekehrter Weise spricht er Phil 2,12, wo er die Philipper auffordert, mit „Furcht und Zittern" ihre Seligkeit zu betreiben, d.h. vor dem Angesichte Gottes, im Hinblick auf ihn zu leben, weil Gott in ihnen „Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen" wirkt.

Freilich könnte man meinen, daß an diesen Stellen noch nicht von Allwirksamkeit und Allwissenheit Gottes gesprochen wird, sondern bloß von Wirken und Wissen. Das ist richtig. Erst der Ablauf unserer Darlegung wird zeigen, daß Paulus tatsächlich beides im Blickpunkt hat. An unsern Stellen ist die Evangeliumsverkündigung, das Heilswirken behandelt. Aber diese Stellen machen deutlich, daß Paulus die beiden Gesichtspunkte der Wirksamkeit und des Wissens Gottes zusammensieht oder paulinischer gesagt, Wirken aus Gott und vor Gott.

Weil 2Kor 2,17 auch davon sprach, daß die Evangeliumsverkündigung aus Gott, vor Gott und in Christus geschieht, wollen wir kurz auch auf die Frage des Verhältnisses Gott — Christus eingehen.

Bevor wir aber die einzelnen Abschnitte durchgehen, wollen wir bereits jetzt feststellen, daß Paulus nicht nur die Wirksamkeit Gottes zum Heil des Menschen im Auge hat. Ein Satz, wie wir ihn etwa bei Melanchton finden, daß wir von Gott nur aussagen können, was er an uns tut, ist gemessen an dem paulinischen Gottesbild zu eng.

1. Die Allwirksamkeit Gottes umfaßt bei Paulus sein Schöpferhandeln, sein Heilshandeln und sein Geschichtshandeln. Sehen wir genauer hin:

A) Vom Schöpferhandeln spricht Paulus nicht oft. Dreimal verwendet er die in der Stoa ähnlich begegnende Formel, die voll Röm 11,36 erklingt: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge". 1Kor 15,28 wird die Formel auf die Endereignisse bezogen: „dann wird Gott sein alles in allem" und 1Kor 8,6 wandelt er die Formel ab, indem er Gott zuspricht, daß alle Dinge „aus ihm und zu ihm" sind, während er von Christus sagt, daß alle Dinge „durch ihn" wurden. Wichtig ist für unsere Darstellung, daß wir hier jenes „aus Gott" wiederfinden, daß er 2Kor 2,17 auf die Evangeliumsverkündigung bezogen hatte. Gemeint ist dort wie hier Gottes Schöpferhandlen, einst in der Gründung

der Welt, jetzt innerhalb der Neuschöpfung der Menschen. Ähnlich dem Reden im Zusammenhang der Schöpfung spricht er 2Kor 11,12 davon, daß Mann und Frau „aus Gott" sind.

Daß Paulus Schöpfung und Heilshandeln, im Sinne von Neuschöpfung zusammensieht, zeigt sehr detlich 2Kor 4,6. Dort deutet er den Befehl am ersten Schöpfungstag: „Es werde Licht" auf das Erleuchtet-Werden bei der Bekehrung. Ebenso nennt er den aus der Taufe gestiegenen Christen eine neue Schöpfung (2Kor 5,17). Das Schöpferhandeln Gottes beschränkt sich für Paulus nicht auf den Anfang der Welt, es ist in der Evangeliumsverkündigung weiter am Werk. Darum kann Schöpfungs- und Geschichtshandeln zusammenfallen: Abraham wird ein Sohn geschenkt und das wird dem Tun des Schöpfers verglichen, der aus dem Nichtseienden das Seiende ruft (Röm 4,17). In der Geburt des Isaak vollzog sich somit Gottes Schöpferhandeln.

Aber er wirkt in seiner Schöpfung, in den Natur nach Paulus auch heute. Darum sagt er, daß Gott in der Natur wahrgenommen werden kann (Röm 1,19—21). Daß es nicht geschieht, ist eine andere Sache. Paulus stellt grundsätzlich fest, daß Gottes Gottheit in der Natur wahrgenommen werden kann. Er ist somit in ihr wirksam. Und er sieht Gott dort am Werk, wo er aus ungewöhnlichen Nöten herausführt, die Paulus Todesnöte nennt. In diesem Sinne spricht er von der Rettung des Epaphroditus (Phil 2,27) und seiner eigenen anläßlich einer Katastrophe in Ephesus (2Kor 1,8—10), und er bittet die Gemeinde von Rom, daß sie für ihn bete, er möge aus dem Rachen der Hölle gerettet werden, wenn er nach Judäa führt (Röm 15,30f). Es bleibt beachtenswert, daß Paulus an diesen drei Stellen immer von Todesnöten spricht, aus denen Gott rettet. Der Apostel erwartet vom Schöpfer, daß er in schweren Nöten jene Tat vollbringt, die er zu Beginn seiner Schöpfung zeigte und an deren Ende, bei der Totenauferstehung wieder wirksame werden läßt, daß er somit Nichtseiendes zum Sein ruft (Röm 4,17). Bei kleineren Beschwerden betet er zum Kyrios (2Kor 12,8), bei Todesnöten erwartet er die Rettung von Gott, der Tote auferweckt.

Wir halten fest: Paulus sieht Gott als den Schöpfer der Welt, der sich um seine Schöpfung kümmert. Er wirkt in der Natur und überall dort, wo das Chaos droht, indem er neues Leben ermöglicht.

B) Auch das Heilshandeln Gottes hat in der Sicht des Paulus mahrere Aspekte. Wir wollen sie gesondert betrachten:

a) Das wichtigste Handeln Gottes ist nach Paulus die erfolgte Erlösung in Christus. Davon spricht er in weithin traditionellen, vorformulierten Wendungen. Wir halten einige fest: Gott hat im Kreuze Ghristi die „Erlösung" gewirkt (Röm 3,24), indem er Jesus zum Sühnemittel machte (Röm 3,25) oder zum Inbegriff der Versöhnung (2Kor 5,21), er hat Christus zur Vernichtung des Fleisches in unser Fleisch gesandt (Röm 8,3), zur Errettung von der Macht des Gesetzes unter das Gesetz gestellt (Gal 4,4) und mit seiner Auferstehung die Grundlage der neuen Welt gelegt, die in der Totenauferstehung erfolgt, sodaß er sogar das Attribut erhalten kann: „Gott, der Jesus aus den To-

ten auferweckt hat" (Röm 10,9; 1Kor 6,14; 2Kor 4,4). Damit hat er die Grundlage der neuen Welt gelegt.

b) Dies wird in der Mission verkündigt, die ihrerseits Gottes Werk ist. Denn das Wort des Apostels ist in Wahrheit Gottes Wort (1Thess 2,13). Evangelium ist als „Wort Gottes" von Gott ausgehendes Wort (2Kor 4,2; Phil 1,4). So ist auch das Christ-Werden sein Werk. Dementsprechend schreibt er den Philippern (Phil 1,6), Gott habe unter ihnen ein gutes Werk begonnen. Im Wirken des Apostels als des Gesandten Gottes handelt er selbst an den Menschen (vgl. 1Kor 15,10; Röm, 15,15). Darum ist seine Gnade im Apostel mächtig (2Kor 12,9), die Befähigung zum Apostolat kommt von ihm (2Kor 3,7), die Missionare sind Mitarbeiter Gottes (1Thess 3,2; 1Kor 3,5.9; 2Kor 3,6; 6,4).

So kann Paulus auch davon sprechen, daß Gott die Christen zuvor ausersah, zuvor berief, rechtfertigte und verherrlichte (Röm 8,29), wie er es am Apostel vor seiner Geburt tat (Gal 1,1.15).

c) Ist aber die Mission ganz sein Werk, dann bleibt die Frage offen, wieso nicht alle zum Glauben kommen. 2Kor 4,4 hat er die Schuld für die Verstockung der Heiden einem anderen Gott angelastet, Röm 9—11 aber die Verhärtung Israels Gott selbst. Diese Schwankung im Gottesbild zwischen der Argumentation an die Korinther und jener an die Römer ist situationsbedingt, zeigt aber, daß Paulus an jener Grenze ebenso herumrätselte, wie wir es bis heute tun. Wir fragen heute: Wenn Gott alles wirkt, wieso geschehen gottwidrige Dinge? Und die beiden Antworten des Paulus gelten bis heute, nämlich daß wir einerseits sagen: es gibt doch auch neben Gott Gewalten mit begrenztem Wirkungsbereich und andererseits, daß wir Gott solches Wirken für kurze Zeit zutrauen, in der Annahme, daß er weiter sieht und dann doch Positives im Sinn hat.

d) Wirkt Gott in der Mission, dann auch in dem Aufbau der Gemeinde. Er schafft Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Phil 2,12), läßt die Gemeinde wachsen 1Kor 3,10) schenkt vielfältige Charismen (1Kor 12) und wirkt sich als Gott der Liebe (2Kor 13,11), des Friedens (1Thes 5,23), der Geduld (Röm 15,5), des Trostes (2Kor 1,3f) und der Hoffnung (Röm 15,13) aus, der die Seinen liebt (1Thes 1,4), ihnen das Weitere offenbart (Phil 3,15).

Die Prädikation Gottes als „Vater" gilt den Gliedern der Gemeinde, die seit der Taufe ihn mit „Abba" anrufen (Röm 8,15; Gal. 4,6), bzw. den Gemeinden, die von Gott als dem Vater gegrüßt werden.

e) Endlich wirkt Gott in den Endereignissen, indem er vom Tode erweckt, einen neuen Leib gewährt (1Kor 15,38), eine ewige Behausung (2Kor 5,1) oder den Ehrenkranz (1Kor 4,5) schenkt und das ewige Leben gibt (Röm 6,23). Als Angeld dafür sendet er heute den Geist (2Kor 1,22; 5,5).

C) Vom Handeln Gottes in der Geschichte und in der Welt spricht Paulus selten. Zwar zeugen die vielen Zitate aus dem AT, daß Paulus Gott in der Vergangenheit Israels redend wußte, doch hat er selten Gottes Handeln in der Geschichte Israels erwähnt. Dennoch geschieht es einige Male, etwa wenn er den Bund mit Abraham (Gal 3,16—20)

festhält, die Erzählung Jakobs und die Verwerfung Esaus erwähnt (Röm 9) oder die Ausrottung der Baalsanbeter (Röm 11,2—5), bzw die Vernichtung derer, die das Goldene Kalb umtanzten (1Kor 10,1—16). 1Kor 11,30—33 erklärt er die Krankheit und den Tod von Gemeindegliedern als Strafhandeln Gottes. Paulus sieht also Gott nicht nur durch sein Wort, sondern auch ganz konkret in das Leben der Gemeindeglieder eingreifen. So kann er auch die Obrigkeit als Dienerin Gottes bezeichnen (Röm 13,1—7). Durch sie wirkt er ordnungsstiftend in der Welt.

Wir fassen zusammen: Gott handelt als Schöpfer und Erhalter der Welt in der Sicht des Paulus und sollte darum grundsätzlich in der Welt erkannt werden. Aber dies geschah nicht. Dafür wird er im Evangelium als der offenbarte Gott proklamiert. Gott wird als der erfahren, der in Christus Heil schuf und dieses im Evangelium anbietet. Aber auch die Annahme des Evangeliums durch die Hörer ist sein Werk. Der Christ erfährt sich selbst als vor seinem Entschluß zum Glauben zu kommen von Gott zum Heil erwählt. Auch in den geschichtlichen Vorgängen ist Gott am Werk. Der Staat ist Gottes Diener, in Schreckenserlebnissen zeigt Gott seine Macht an. Damit macht Paulus mit der im hellenistisch geprägten Judentum so wichtigen Formel ernst, daß Gott der einzige Gott ist. Als einziger Gott wirkt er Heil. Alle anderen Kräfte sind bestenfalls sogenannte Götter (1Kor 8,5), Dämonen, die Paulus wegen der Ausschweifung auch den eigenen „Bauch" nennen kann (Phil 3,19).

Nimmt man das Gesagte zusammen, zeigt sich, daß man tasächlich im Sinne des Paulus von Allwirksamkeit sprechen kann. Diese Allwirksamkeit hat dort eine Grenze, wo Paulus zu erklären versucht, wieso es noch gottloses Wesen gibt. Die an die Lehren der Stoa anklingende Formel: „aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge" bleibt für Paulus unbestritten.

Fragt man nach den Wurzeln dieser nahezu geschlossenen Konzeption, so wird man eine enge Verklammerung zwischen dem palästinischen Judentum und der jüdisch-hellenistischen Mission feststellen. Dem AT und der jüdisch-hellenistischen Mission folgt Paulus in der Betonung des einzigen Gottes, mit der letzteren nimmt er griechisches Gedankengut auf, die Rede davon, daß Gott in allen Dingen wirkt. Mit dem AT und dem Judentum aber ist er geprägt von der Erwartung eines endzeitlichen Handelns Gottes.

Daneben ist Paulus von der christlichen Verkündigung geprägt. Hier wurde vor und neben ihm die Erlösung in Christus als Gottes Heilswerk hervorgehoben. Das Spezifische an dieser Tradition ist die Betonung dessen, was Gott an uns durch Christi Tod und Auferstehung gewendet hat.

Dürfen wir aus diesen Beobachtungen schließen, daß nur jene Rede von Gott christlich ist, die Paulus aus dem Christentum übernommen hat? Oder können wir auch jene Züge mit in unser Reden von Gott mit übernehmen, die Paulus aus seiner jüdischen und heidnischen Umgebung übernahm und verchristlichte? Wir müssen auf diese Frage

noch zurückkommen, betrachten aber vorerst die Rede des Paulus von dem Wissen Gottes.

2. Paulus spricht vom Wissen Gottes in verschiedenen Zusammenhängen:

A) Er redet davon, daß Gott die Menschen erkennt, wiewohl ihn diese nicht völlig erkennen (1Kor ä3,9—11; Gal 4,9). Denn nur der Geist erkennt die Tiefen der Gottheit (1Kor 2,10), und auch dieses Erkennen betrifft nur das von Gott geschenkte Heil.

B) Weil Gott alles sieht, gibt es bei ihm kein Ansehen der Person (Röm 2,11; Gal 2,6). Gott prüft die Herzen der Menschen (1Thess 2,4 vgl. 2Kor 11,11) und weiß, wie es um sie bestellt ist (2Kor 11,1; 12,2f).

C) Darum zählt bei ihm nur Wahrhaftigkeit. Glaube, Liebe und Hoffnung vor ihm bewährt, sind richtig durchgehalten (1Thess 1,3f). Für seine Wahrhaftigkeit beruft sich darum der Apostel auf Gott (Gal 2,1; 2Kor 11,31), ebenso für die Aufrichtigkeit seiner Pläne (Röm 1,9; Phil 1,8; 1Thess 2,5.10 2 Kor 1,23), und auf sein Gewisen (2Kor 1,12). Denn das Gewissen ist die Stimme Gottes im Inneren. Aber es ist mit Gottes Stimme dann doch nicht identisch (1Kor 4,4f).

D) Dies zu wissen und zu bedenken, ist für den Christen wichtig, weil Gott richten wird (1Kor 5,3; Röm 3,5). Die Christen erscheinen vor seinem Thron (Röm 14,10). Er läßt sich nicht spotten (Gal. 6,7).

E) Darum gilt es vor ihm recht zu leben (Phil 4,8; 1Thess 2, 18; 4, 1), seinen Willen zu beachten (1Thess 4,2. 8; 5,18). Würdiger Wandel erfolgt in Heiligkeit und Lauterkeit (2Kor 1,12).

Gott sieht somit und weiß alles. Man kann ihm nichts vormachen. Das ganze Leben des Menschen läuft vor ihm ab. Gott gegenüber sind die Christen Rechenschaft schuldig.

Fragen wir nach den Wurzeln dieser Tradition, wird man die jüdische Vorstellung von Gott als dem Richter zuerst bedenken. Ganz wenige hellenistische Motive wie Aufrichtigkeit kommen hinzu. Typisch christlich ist diese Sicht Gottes freilich nicht. Sie ist aber für Paulus unverzichtbar. Denn er selbst sieht sich und sein Leben ganz in Gottes Augen. Darüber ist noch nachzudenken.

3. In der Sicht des Paulus ist Christus Gott unterordnet. „Christus ist Gottes" sagt er 1Kor 3,22 und spricht auch davon, daß Christus am Ende Gott alle Macht übergeben wird (1Kor 15,28). Freilich ist nach ihm Christus auch Schöpfungsmittler (1Kor 8,6) und kann auch am Ende Richter sein (2Kor 5.10). Aber es bleibt ein Unterschied: Gott wohnt in der Gemeinde, die als sein Tempel erklärt wird (1Kor 3,16), Christus bzw. sein Geist im einzelnen Christen (Röm 8,9), die Christen sind in Christus, aber nie in Gott. Das Heilswirken ist mit Christus zu verbinden, das Wirken Gottes in der Geschichte und in der Natur nicht. Hier zeigt sich, daß Paulus durch seine Bekehrung eine Sicht von Gott und von Christus übernahm, die er wohl gedanklich ausbaute, daß aber ebenso sein vorheriges Wissen von Gott erhalten blieb und in seine Botschaft einfloß. Auch darüber haben wir nachzudenken.

In den Briefen seiner Schüler erfolgt eine sehr viel stärkere Verchristlichung dessen, was wir als Tradition des noch nicht bekehr-

ten Paulus wahrzunehmen meinten. Die Wahrnehmung dieses Unterschiedes ist gleichzeitig eine Bestätigung der These, daß Briefe im Namen des Paulus geschrieben wurden, aber nicht mit seiner Hand. In diesen Briefen wird weit mehr als in den bisher analysierten auf eine einheitliche Konzeption geachtet. Besonderes Merkmal ist, daß die Grenze zwischen Gott und Christus immer mehr verwischt wird, sei es, daß Aussagen von Gott auf Christus übertragen werden (Epheser- und Kollosserbrief), sei es, daß jene von Christus auf Gott bezogen werden (Pastoralbriefe).

A) Im Kollosser- und im Epheserbrief ist fast ausschlielich das Heilswirken Gottes im Blick. Da kann dann gesagt werden, daß Gott in Christus das All versöhnt hat (Kol 1,20), daß er die Christen herausriß und zum Erbteil der Heiligen im Licht tüchtig machte (Kol. 1,12), daß er ihnen rechte Erkenntnis schenkt (Kol 1,27) und die Missionstür eröffnet (Eph 4,3), daß er Rettung schenkt (Eph. 2,8), Vergebung, gab (Kol 3,13; Epg. 4,32) und neue Menschen schafft (Eph. 4,24).

Nur an einer einzigen Stelle im Kolosserbrief ist davon die Rede, daß die Christen vor Gott gestellt werden (Kol 1,22) und auch dieses ist innerhalb der Kennzeichnung des Heilswerkes Gottes beschrieben: „um euch heilig und fehllos... vor ihm hinzustellen". Der Gedanke der Allwissenheit Gottes tritt also ganz zurück, wie die Bedeutung der Eschatologie überhaupt. So fehlt jegliche Reflexion über das Leben vor Gott, der Epheserbrief kennt nur den Gedanken des Nachahmens Gottes (Eph 5,1), von der Schöpfung wird kaum und auch dann im Zusammenhang der Erlösung gesprochen (Eph. 2,10.15; 3,9; 4,24). Die Allwirksamkeit Gottes interessiert nur als Heilswirksamkeit Gottes.

Hier ist die eingentliche christliche Botschaft entfaltet und nur sie. Alles wird von der Erlösung in Christus her gedacht, alles andere ausgeblendet. Dahinter steht eine ungemeine Kraft, die nur aus der Erfahrung eines gewaltigen Handelns Gottes in der Gegenwart der Gemeinde erklärt werden kann. Weil das Handeln Gottes in Bekehrung des einzelnen und im Aufbau der Gemeinde machtvoll erfahren wird, wird alles auf dieses Handeln Gottes bezogen und von da her verstanden und gedeutet. Daneben kann etwa die alt testamentliche Tradition des Redens von Gott verblassen. Von Gottes Walten wird nur noch im Zusammenhang der Erlösung gesprochen, die machtvoll erfahren wird. Eine phantastische Engführung im Gottesbild, die von einer ungewöhnlichen Kraft getragen ist. Aber das Leben, wie es ist und sich im Alltag der Welt abspielt, tritt ganz zurück. Dem großen Höhenflug dieser Botschaft fehlt vielleicht doch der notwendige Tiefgang.

B) Die Pastoralbriefe holen dieses Defizit gründlich nach. Sie sprechen von Gott wieder als dem Schöpfer und Herrn dieses Lebens, das sich weithin im Alltag abwickelt. So reden sie davon, daß Gott Speisen zum Genuß geschaffen hat (1Tim 4,3), daß alles, was Gott geschaffen hat, gut ist (1Tim 4,4) und betonen, daß Gott allein Unsterblichkeit hat (1Tim 6,16). Damit wird eine Eigenschaft Gottes formuliert, die aber nicht als Eigenschaft, sondern als kritisches Moment wesentlich ist: ihr seid nicht unsterblich, das ist vorläufig nur Gott. Es

bleibt zwar auch in den Pastoralbriefen bei den Heilsausagen: Gott setzt Heil und beruft (2Tim 1,9), aber es wird auch betont, daß sich unser Leben vor ihm abspielt, wie die Formel: „Das ist richtig vor Gott" kundtut (1Tim. 2,3). So verankern die Pastoralbriefe die Rede vom Heilswirken Gottes im Schöpferwirken, das sich im alltäglichen Leben abspielt.

Das hängt damit zusammen, daß die enthusiastische Aufbruchsstimmung, wie sie für den Kolosser- und den Epheserbrief vorausgesetzt werden kann, zurückliegt. Das christliche Leben wird im Alltag verarbeitet, Gottes Wirken wird wieder im Alltag der Welt erfahren, man sieht auf die Schöpfung, achtet auf die Tradition (Großmutter Lois 1,5) und ist bestrebt das Schöpferwirken mit dem Heilshandeln zusammenzusehen.

Was ergibt sich von hier aus für unser Reden von Gott?

Zunächst, daß wahrhaft christliches Reden von Gott das Heilswirken in Christus beschreibt. Das ist genuin christliche Tradition und überall im Corpus Paulinum enthalten. Es ist ein Reden, das aus dem Erleben fließt, daß Gott in Christus in die Welt mächtig eingegriffen hat und in der Mission weiterhin mächtig ist, Menschenherzen verändernd. Dieses Reden steht, das wurde ebenso deutlich, dem Enthusiamus nahe und damit in der Gefahr weltfremd zu werden.

Diese Erkenntnis dürfte für den tröstlich sein, der nicht auf eine umwälzende Heilstat Gottes zurückblicken und sie auch nicht in seiner Umwelt voraussetzen kann. Wenn die Rede von Gott sich leichter von der Welt absetzt, wenn sie das erfahrene Heilshandeln Gottes thematisiert, dann ist verantwortliches Reden von Gott nicht nur dort zu suchen, wo Gottes persönlich erlebtes Heilswirken verkündigt wird, sondern auch dort und gerade dort, wo solches Erlebnis zusammengebracht wird mit der Erfahrung der Hörer und das bedeutet mit der Tradition der Umwelt. So kann man von Paulus und von den Pastoralbriefen lernen, eigenes Erleben mit den Aussagen der Tradition oder der Welterfahrung heute zusammenzusehen. Die Theologie des Paulus, die Gottes Wirken in Christus Jesus mit jenem in der Geschichte und am Ende der Tage zusammensehen kann, erscheint mir somit als Modell verantwortlichen Redens von Gott, gerade angesichts einer großen persönlichen Gotteserfahrung, wie sie der Apostel hatte. Das Großartige an diesem Diener Christi dürfte darin zu sehen sein, daß er eben nicht von seiner Erfahrung her alles bis dahin von Gott Gewußte über Bord warf, sondern in sorgfältiger Reflexion Erfahrung und Tradition verband. Ähnlich geschieht es dann, wenn auch in umgekehrter Weise in den Pastoralbriefen, wo das Schöpfungshandeln aus der gegenwärtigen Erfahrung mit der Tradition des Erlösungshandelns Gottes aufeinander abgestimmt wird.

Die Eigenart des Kollosser- und des Epheserbriefes besteht darin, daß sich dort die Tradition der Verkündigung mit der gegegenwärtigen Heilserfahrung ganz deckt.

Verantworltiches Reden von Gott ist also dort gegeben, wo das eigene Erleben Gottes reflektiert und aufgrund der Aussagen der

christlichen Tradition, eingeschlossen die Heilige Schrift, im Blick auf die Hörer neu formuliert wird. Ob solches Reden dann mehr das Schöpferhandeln oder mehr die Erlösung betont, wird jeweils neu zu prüfen sein. Es hängt an der eigenen Erfahrung mit Gott und an der der Umwelt. Aber die Artikulierung dieser Erfahrung kann nur im Gespräch mit der Bibel und der Glaubenserfahrung der Väter sinnvoll sein.

NOŢIUNEA DE DUMNEZEU ÎN SCRIERILE PAULINE ŞI VORBIREA NOASTRĂ DESPRE DUMNEZEU

Fiecare act istoric are implicaţii şi asupra concepţiei noastre despre Dumnezeu. Este, deci, datoria teologilor de a reflecta asupra celor petrecute şi trecute şi de a gândi din nou, cum se poate vorbi despre faptele lui Dumnezeu, adecvat şi cu răspundere în contextul celor petrecute.

Pentru a avea o bază de plecare pentru o asemenea reflectare se examinează aici în ce chip este vorba despre Dumnezeu în Scrierile Pauline. Nu vorbim de Scrierile Sf. Apostol Pavel deoarece în exegeza Noului Testament se face deosebire între Scrierile Sf. Apostol Pavel şi Scrisori scrise ulterior în numele său, cum sunt Epistolele către Coloseni şi Efeseni, şi cele Pastorale adresate lui Timotei şi Tit. Chiar această diferenţiere ajută mult la conturarea mai clară a vorbirii despre Dumnezeu.

Astfel arătăm că Sf. Apostol Pavel cunoaşte noţiunea de lucrare atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu. Toate lucrurile sunt făcute de el. Creştinul este tras la răspundere pentru că trăieşte în faţa lui şi este chemat la judecata lui.

Spre deosebire de vorbirea despre Dumnezeu în Scrierile autentice ale Sf. Apostol Pavel în Epistolele către Coloseni şi Efeseni nu mai este vorba de lucrarea atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, ci mai mult despre lucrarea pentru mântuire în favoarea credincioşilor. Nu mai este vorba de răspunderea care o poartă creştinii faţă de Dumnezeu pentru că nu mai este vorba despre faptul că vom fi judecaţi de el.

Dar în Epistolele Pastorale din nou se vorbeşte despre lucrarea creativă, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu şi ideea că omul trăieşte în faţa lui apare din nou.

Se constată că Sf. Apostol Pavel are concepţia cea mai largă despre Dumnezeu. Stă în tradiţia iudeo-elenismului din care provine, care vorbeşte de singurul Dumnezeu în faţa căruia vom sta la judecată. Elementul nou la Sf. Pavel îl reprezintă mântuirea noastră în lucrarea lui Dumnezeu prin moartea Domnului Iisus Hristos. Acest element nou este preluat şi dezvoltat în Epistolele către Coloseni şi Efeseni uitându-se aproape în întregime celelalte aspecte. Acesta se datorează faptului că se trăieşte într-un climat creştin care predomină toate celelalte aspecte. Se trăieşte într-un timp în care creştinismul se dezvoltă, viaţă nouă se poate constata. Dar odată cu trecerea timpului, în

Epistolele Pastorale se revine la accentuarea lucrării lui Dumnezeu în istorie și lume, deoarece se constată că creștinul trăiește într-o lume mare, care are și ea parte de lucrarea lui Dumnezeu.

Vorbirea noastră despre Dumnezeu va avea două aspecte: 1. să accentuăm ce a făcut Dumnezeu în trecut, și ce face astăzi între noi și 2. să arătăm cum trăim corespunzător în fața lui având în vedere că vom fi judecați. Dumnezeu lucrează între noi, dar ne și vede și ne ascultă.

Rev. Dr. D. J. LANE,
Principal of the College of the Resurrection
Mirfield, West Yorkshire

EPISKOPOS, PRESBYTEROS, DIAKONOS: LANGUAGE, THEOLOGY AND PRACTICE[1]

PREFACE

It is a pleasure and honour to join the "Andrei Şaguna" Theological Faculty of Sibiu University in their homage to His Grace **Dr. Antonie Plămădeală** on the occasion of his 70th birthday. The link between the College of the Resurrection at Mirfield, England, and the Faculty and students at Sibiu has given value and pleasure, as have the pastoral links between ourselves and churches and hospice in Romania. We have come to see ecumenism not as a duty but as a joy, and as an integral part of our sharing in the biblical, patristic and pastoral grounding of the Church's priesthood. What follows is a study of the terms used of priestly ministry, and of the part which language plays in asserting the continuity of God's chosen people under the Old and the New Testaments.

INTRODUCTION: A LINGUISTIC APPROACH

A recent Church of England study[2] states somewhat artlessly

> Within an episcopal church it can be readly accepted that a bishop is a leader and person of authority in the church.

Not only is this a tautology, but it hints that the term **bishop** is at best confessional usage, and at worst propaganda. More suggestively, G.B. Caird comments[3] on the statement in the Church of England's Prayer Book Ordinal

1 Earlier drafts of this paper were presented to the staff seminar at the College of the Resurrection, Mirfield, and at the conference „New Directions for Biblical Studies?" at Kings's College, London, March/April 1992. I am grateful for the comments and discussions arising.

2 Church Board of Finance, London, 1990, p vii.

3 G.B. Caird, **The Language and Imagery of the Bible**, London 1980, p. 81.

It is evident unto all men diligently reading Holy Scripture and ancient Authors, that from the Apostles' time there have been these orders of Ministers in Christ's church: Bishops, Priests and Deacons.

He states not only that the significance of the terms has changed over the years, but that interesting linguistic problems arise with each of these three terms. He could equally well have added that the fourth term, **Ministers,** also presents interesting linguistic problems. The object of this article is to look at linguistic aspects of these terms, and to recognise them as expressive terms as well as being descriptive ones. That is, they are value judgements as well as descriptive terms, or shorthand job specifications. The terms are thus seen to have a significance within the context of first-century AD Jewish-Christian self-identification. They lay claim to a continuity of community, for they play a part in setting out the theological and ecclesiological claim that the Christian church is the true Israel. They establish this claim on the basis of the possibilities of language, similar to the way in which such terms as **dikaiosyne, hagioi, kurios, Iesous, Christos** appear in the New Testament text and there have an interpretative edge which comes from their clearly recognised use in the Old. The three terms of the present study, **episkopos, presbyteros** and **diakonos** are Greek words, but in Caird's phrase are "Koine Greek spoken with a Jewish accent." They are not mere replications of Greek words transferred to a different theological and ecclesiological milieu; they are translation words used as Greek equivalents of Hebrew terms. Greek they are; and, as bearers of gifts, are to be regarded with suspicion: they are freighted with associations and allusions acquired from their Hebrew counterparts and their contexts.

This study approaches the subject linguistically, and takes two roads. The first of them draws a distinction between the use of these three terms as referents, signifying what is being talked about, and the use of these terms as indicators of value. The terms do not refer to individuals who are **petits fonctionnaires** in Christian societies: rather they indicate roles which are recognisably essential elements in guaranteeing the Christian community as being the genuinely people of God. The terms do, of course, lend themselves to being understood in a philological sense, possessing a meaning associated with their derivation from roots; they do indeed have a sociological significance, deriving from function within the community of faith: but this study argues that their chief significance lies in their value in a world of discourse which takes Christian communities as being the true heirs of the genuinely Jewish. To use a literary term as well as linguistic ones, they are polyvalent: capable of different layers of meaning.

The second road draws a distinction between the possibilities which a language and a vocabulary offer, and the options which are effectively taken up. This is the difference between **la langue** and **la parole**; a difference which needs to be recognised by translators. Where there is a question of translation there is choice, sometimes a multiplicity of choice, in selecting terms as equivalents. In the world of Hellenistic Judaism,

the matrix of Western Christianity, the base language, Hebrew, must be rendered into the target language, Greek. The translators of the Hebrew scriptures into Greek had first of all to face two basic questions. The first concerned the type of translation to be made, whether it should be a word-for-word formal rendering of the original, a limping pedagogic affair; or whether it should be a dynamic interpretative rendering verging on a paraphrase, to convey the flavour as well as the content to those knowing only the translation, or target, language. The second question concerns the problems of technical terms or names. These may be simply transliterations, or an attempt to find a passable equivalent which is not really at home in either language. Yet there is an element of constraint which can influence the answer to each question. The choice of equivalents may not be the work of the translator or translators themselves: the matter may have already been resolved by tacit assumptions within common usage, and hence be evidence of **tradita** rather than **traditor.**

PATRISTIC EXAMPLES IN SUPPORT

Three quotations suggest that the terms are expressive rather than merely descriptive, dynamic rather than barely formal, and suggestive of value for the self-understanding of the Church rather than just simple descriptions of tasks. The first, and the least familiar to the Christian tradition West of Antioch, comes from the opening of **Demonstration XIV** of Aphraat, the monk from the monastery of Mar Mattai to the East of Mosul, written about the middle of the fourth century. The opening of the epistle to the Philippians clearly underlies it, but the emphases are noteworthy:

> While we were assembled we unanimously agreed to write this letter to all our brothers belonging to the church in various places. All of us, bishops, priests and deacons and the whole Church of God, with all who belong to it in various places and are with us here, send to you heartfelt greeting in our Lord, our God, our Life-giver, who in Christ has given us life and drawn us to himself. And we write to you, to all our greatly-loved and longed-for brothers, bishops, priests and deacons, and all who belong to the Church who are with you, and to the whole people of God who are in Seleucia-Otesiphon and anywhere else.[4]

This emphasis on the personnel of the Church of the East, all of whom are requisite for the term Church to be appropriate, reflects exactly the same usage as that of the "frog-pond" world of the Mediterranean, as in Ignatius' Epistle to the Trallians[5],

> In like manner, let all men respect the deacons as Jesus Christ, even as they should respect the bishop as being a type of the Father and the presbyters

4 **Patrologia Orientalis,**

5 ch 3.

as the council of God and as the council of the Apostles. Apart from these there is not even the name of the Church.

The emphasis here, too, is not on the function of the officials named, but on their equivalence to the roles of the Father and of the Son, and of the Apostolic council as a reflection of the council of God. This is of a piece with our Lord's statement to Peter that those who have followed him will, when the Son of Man comes in the new world on his glorious throne, also sit on thrones judging the twelve tribes of Israel.[6] The terms are expressive, not merely descriptive.

The third quotation, From 1 Clement 42, does not use the term **presbyteros**, but is worth quoting in full before making a final comment on the three passages.

The Apostles received the Gospel for us from the Lord Jesus Christ; Jesus Christ was sent forth from God. So then Christ is from God, and the Apostles are from Christ. Both therefore come of the will of God in the appointed order. Having therefore received a charge, and having been fully assured through the resurrection of our Lord Jesus Christ and confirmed in the word of God with full assurance of the Holy Ghost, they went forth with the glad tidings that the kingdom of God should come. So preaching everywhere in country and town, they appointed their first-fruits, when they had proved them by the Spirit, to be bishops and deacons unto them that believe. And this they did in no new fashion, for indeed it had been written concerning bishops and deacons from very ancient times, for thus said the scripture in a certain place: "I will appoint their bishops in righteousness and their deacons in faith".

Clement does well to say "in a certain place", because the nearest that can be found to his quotation is in Is. 60:17

kai dwsw tous archontas sou en eirene kai tous episkopous sou en dikaiosyne;
"I will give thy rulers in peace, and thy overseers in righteousness".

Discussion of Clement's habits of quotation cannot be entertained at this point, so it must remain a moot point whether the quotation is made to fit the argument, or the argument to fit the quotation. There is nothing in the Hebrew Masoretic texts, or in Aramaic Targum Jonathan, or Septuagint variants to suggest his source. However, all three passages take the context of the discussion to be that of the Church, taken as the assembly of the people of God. All three passages emphasise the importance of the Spirit of God; and all three have the same intention, that is, to demonstrate the continuity of the people of God, as of the activity of God, by focusing on the genuineness of the key personnel. This argument, as is shown below, is clear with respect to **episkopos**, clear also with respect to **presbyteros**, and only slightly less clear with **diakonos**.

---

6 Mt 19 : 28. cf Lk 22 : 30, 1 Cor 6 : 2,3.

THE CHOICE OF THE TERMS USED.

Something must now be said about these three terms, and the reasons for their use. Their use has its origins in translation from Hebrew, for translation from Hebrew had been necessary from the time of the Jewish exile. This exile had seen the growing dominance of Aramaic as a language of everyday converse, even while Hebrew remained the language of liturgy and record; yet the conquest of the Persian empire by Alexander had made Greek the dominant language since the late fourth century BC. The activity of scripture translation, with its necessary companion, exegesis, found its expression in the Aramaic Targumim and the Greek Septuagint traditions. So some conclusions had to be reached as to what terms in the target languages of Aramaic and Greek would serve as equivalents to the terms in the Hebrew base language. But, as indicated above, translation is not just a matter of verbal equivalents, whether mechanical or impressionistic: it is a matter of transmitting values within an accepted frame of reference.

A clear example is given in the use of the terms for an assembly. The Hebrew terms **edah** and **qahal** may be used virtually as synonyms, but the former has overtones of "meeting by appointment", and the latter of "meeting by summons". The definitive assembly of Israel was understood to be that on Mount Sinai, while that in Jerusalem under Ezra was understood to be a reflection of that earlier one. Yet in the first century AD neither of these Hebrew words was taken up and used for the typically and definitively Jewish assembly. The word taken up was one that had little use as a translation term, but came from common Greek parlance, and was transliterated: Greek **synedrion**, which became Aramaic **sanhedrin**. But it is used along with a back-translation, **Knesseth** from the Greek **synagwge;** this back-translation is the modern Hebrew term for the legislative assembly.

Now there are obvious reasons why the term **synagwge** should not be used of the Christian assembly once a process of differentiation from Jewish meetings had become desirable or necessary. But there is also a strong reason why another word should be preferred: this reason becomes clear when it is recognised what kind of assembly is envisaged, and for which an expressive rather than a merely descriptive term should be used. The Christian assembly is of a particular kind, neither a political nor a social gathering, but one specifically gathered for religious purposes to hear the judgments of God pronounced and his mighty acts recalled, just as in Dt 31:30 which introduces the Song of Moses in 32:1,

> Give ear O heavens and I will speak; and let the earth hear then words of my mouth,

or in the classic description of the assembly on the mountain in Dt 9:10. The use of the Greek term **ekklesia** as the equivalent for the Hebrew **qahal** suggests that a bid is being made to identify the Christian assembly with the definitive assembly of the people of God: both terms have overtones as well as philological associations with roots signifying "call" or "summon". Jewish understanding of their own assembly made a similar bid to associate it with that which was definitive, as in the Mishnah tractate **Aboth I, 1**:

> Moses received the Law from Sinai and committed it to Joshua, and Joshua to the elders, and the elders to the prophets and the Prophets to the Men of the Great Synagogue (**knesseth**). They said three things: be deliberate in judgement, raise up many disciples, and make a fence round the Law. Simeon the Just was of the remnants of the Men of the Great Synagogue. He used to say "By three things is the world sustained: by the Law, by Temple service, and by deeds of loving kindness".

The Men of the Great Synagogue were understood to be the 120 elders who came with Ezra from exile at the restoration of religion in Jerusalem.[7] The point particularly to notice is that there is a continuity of community, so that it can be demonstrated that the Jewish assembly in the second Christian century, through that of the returning exiles, is of a piece with that of the time of Moses and Aaron. Continuity is a guarantee of authenticity, whether it be of the divine action, or the human communal response.

Further support for this view may be found in the Mishnah Tractate **Sanhedrin** I, 5 and 6 which speaks of the Great Assembly in Jerusalem, consisting of 71 members. It makes no difference here whether that great assembly was a permanent assembly, or the supreme court summoned only for such trials as those of a false prophet; it is the figure of 71 which is significant, for it is an assembly like that of Num 11:16—25 where Moses is accompanied by 70 elders:

> Gather together for me 70 out of the leading men of Israel, whom you know to be leading men and in positions of responsibility. You are to take them to the tent where we have meeting, and let them take up their position with you there. I will come down and speak with you there, and I will withhold some of my Spirit from you and place it upon them. And they will share with you some of the burden that the people lay upon you, so that you will not have to bear it unaided.

The passage is quoted at length, as it establishes that the 70 elders are associated with the work of Moses in understanding and applying the Law, and that all 71 are of equal standing in that undertaking. None who come after are inferior: the revelation and its interpretation are of equal value and ultimacy.

The term elders, **presbyteroi**, is the equivalent of the Hebrew **z^{e}qenim**. It has a descriptive element, as age and wisdom are traditionally

7 Ezra 10 : 9—15.

equated. But, more significantly, it has in addition an expressive meaning: it signifies those who have a capacity and a responsibility for the instruction, exegesis and application of God's will expressed in Law, that is in **Torah**. The same expressive element is significant for the Christian community: once the gap between "Christian" and "Jewish" was established, there was need for the instruction, the hermeneutic, and the arbitration that no longer could be found in the Synagogue, and which such a figure as Paul provided in his own person. The authenticity of the community was guaranteed by such clear points of identity with the people of God: that which the Jewish assembly had provided must be found in the Christian. These points of identity are pre-eminently to be found in the terminology as well as role of its personnel. It is interesting to observe in the Pastoral Epistles, and more so in the Didache and the writings of Ignatius, that there is emphasis on local leadership rather than that of visiting agents apostles. Hence the term **presbyteros,** understood as an expressive term, plays a major part in the question of self-identity and continuity of the new people of God. In their assembly there is the **presbyteros:** Spirit filled, exercising the role of interpreter and applier of God's word and mighty acts, of the same order as those spirit-filled elders sharing the task with Moses in Num 11. Phil 1 : 1 does not militate against this, any more than does 1 Clement. There is no reference there to elders. There is none needed: they are taken for granted. An **ekklesia** without elders is no more thinkable than a Passover without unleavened bread. These two passages put emphasis rather on **episkopos** and **diakonos,** as the burden of the argument dictates.

VISITATION AND REDEMPTION

The word **episkopos** now becomes easier to see in its context of the people of God, the true Israel; it is easier to see the significance of the bishop and the presbyteral college familiar in 1 Clement and the writings of Ignatius. The context is that of Num 11, where there are 70 elders associated with otherwise solitary Moses. Admittedly the word **episkopos** is used with reference to government agents. Aristophanes[8] uses it in reference to the governors of Rhodes; Josephus, speaking of Josiah's reign,[9] mentions the appointment of "Judges and overseers **(episkopoi)** administering the affairs of individuals, to put justice above everything else", and later[10] refers to the Seleucid appointment of "overseers **(episkopoi)** to assist in the compelling to carry out his instructions". More to the point than these instances of the term for civil office is the passage in Philo,[11] who uses the term of Moses: **ho episkopos Moyses.** No Moses, no elders: though from his point of view it could as well have been the other way round. No elders, no Moses.

8 **Birds,** 1023.

9. **Antiquities** X, 53; **cf** 2 Chr 34 : 8.

10 **Antiqhities** XII, 254.

11 **Who is Heir of Divine Things,** 30.

However there is another dimension to this word **episkopos**, again expressive rather than simply descriptive. The root, whether in noun or verb form, appears some 67 times in the LXX. The verbal form is equivalent to the Hebrew **drs** in Dt 11:12. The sense of the Hebrew in that passage is " . . . a land which the Lord your God investigates, makes enquiry of, a study of", bearing in mind the Deuteronomic portrayal of God as the one who sees even where no human witness is present. The Greek verb **episkopw** covers that sense, as well as the more usual one where it is the equivalent of the Hebrew **pqd.** A curious instance of this equivalence is found in Pr 19:23. A problematic Hebrew may be rendered "Reverence for the Lord leads to life, and where evil has not been commanded one may lodge in surfeit", or, with an emendation, "The Most High will dwell where evil has no rule". LXX, however, renders: "The fear of the Lord brings life to a man, but lack of reverence is at home in places where knowledge has no rule".

In fact the majority of the LXX uses of **episkopw** are equivalents of the Hebrew root **pqd**, in the sense of "having government, authority to scrutinise". But the sense is that of the government of God himself. In Ex 3 : 16 the Hebrew **paqod paqdti ethkem w^{e} eth he^{c} asui lakem b^{e} misrayim** (I have indeed scrutinised you and what was done to you in Egypt) is rendered **episkope epeskemmai hymas kai hosa symbebeken en Aigyptw.** The same sense of divine scrutiny and oversight is found in Jb 7:18 ("What is man that thou . . . . dost visit, scrutinise, him every morning?") English renders Jb 29:5 appropriately enough "When my children were about me", but LXX renders **hote ho theos episkopen epoieto tou oikou mou.** Perhaps the translators have been given or have perceived a Hebrew word ^{c}**ur "watch"**, instead of **n^{c}r,** or (more likely) have been presented with a dittograph. These representative quotations suggest the exercise of responsibility has overtones of the divine governance of his people and his scrutiny of their standards. Different nuances are brought together: the role of Moses with respect to the elders, and also that of the divine action at the Exodus, where it is the assembly of the elders **(gerousia)** to which Moses is commanded to speak. The word therefore signifies an exercise of responsibility concerning the actions and the commands of God. It seems, therefore, that it is the noun **episkope** rather than the noun **episkopos** which is to be seized upon, "exercise of oversight, scrutiny" rather than "overseer, scrutineer" At the back of the mind too is the phrase from Luke, "He has visited and redeemed his people",[12] for God's oversight always has a redemptive as well as a judgmental aspect. The Christian assembly is one where such an exercise of oversight must find a place if it is to be authentically the gathering of the people of God. It is in the words of the writer to the Hebrews,[13] "The General Assembly of the First-Born", the reflection of that assembly of which that on Mt Sinai was a shadow.

12 1 : 67.

13 12 : 23.

"I HAVE A DEACONING . . ."[14]

The third term, **diakonos** may similarly be understood as making a contribution to the authenticity of the Christian community as successor to Israel. It is not the present writer's intention to repeat the discussion found in John N. Collins' **Diakonia,**[15] though the present argument is helped by his thesis that the term properly signifies "official representation in a religious dimension", or "go-between" between gods and men. There is also the observation that the emphasis is on the characteristic activity engaged in, rather than the person performing the action, which needs to be considered. The religious, indeed the cultic, dimension is vital here.

The characteristic of Judaism had been the cult, since that had dictated the terms of public response to God. It made no difference whether this cult had to be criticised by the eighth century prophets, or on purely practical grounds had to be modified so as to accommodate those who were unable or unwilling to attend Jerusalem on the stated occasions. The Pharisees had found a surrogate cult in the domestication of holiness at home and at table. The head of the household stood for the High Priest, the table for the altar and expressed an equivalent holiness. Whether for diaspora Jew or for Christian a way had to be found of implementig the cultic requirements of sacrifice, or re-interpreting them so that a meaningful fulfilment of them could be legitimated. For those who were designated "holy" a means of embracing and of being embraced by the Holy was necessary. The strength of Collins' work is his examination of the contemporary Greek background to the term **diakonia,** seizing on such passages as Philo **de Josepho** 242, where agency on behalf of God is understood, or Josephus **Antiquities** V, 344 or VIII, 101 where there is an explicit cultic reference to an officially designated responsibility.

Clearly discussion of the topic must start with the evidence of Ac 6. There it is recorded that the number of disciples was increasing, and that complaints were being made by the Hellenists against the Hebraists that their widows were being neglected in the official daily distribution **(diakonia)** of alms. The proposition put to the assembly by the Twelve was that it was unsuitable that they give up the responsibilities of being intermediaries of the Word to act as intermediaries for those waiting for the provision of food. This rendering takes the verb **diakonein** as referring to **logos** as well as **trapezas,** word as well as table and is in line with Collins' summary statement on p. 217 of his work:

> . . . a substantial part of Christian usage relates to the passing on of revelation and in so doing conforms to the general usage where the words appear in connection with a message from the gods and with the notion of mediation.

The use of the term **diakonia** here is in line with that at Rom 15:25 and 2 Cor. 8:4, where the matter of the collection is one of accepting

14 cf. Mk 10 : 45; Jn 12 : 26. The writer understands that Canon Arthur Courtain, sometime Principal of St Stephen's House, Oxford, gave emphasis to this aspect of Jesus' role by stating that He is indeed the Archdeacon of Heaven.

15 John N. Collins, **Diakonia,** New York 1990.

corporate responsibility to express and mediate the generosity of God, and hence to authenticate the work of Paul as a genuine dimension of God's dealings with his people. Hence it is only to be expected in Acts that the Twelve should arrange that the Seven should have responsibility for this obligation to mediate divine generosity **(diakonein)** to the widows, while they, the Twelve, were concerned with arrangements for prayer and the mediation **(diakonia)** of the word. With the translation cast in this manner it is obvious that the passage is concerned with the official delegated responsibility for the needy. For the word "widow" is a technical term, referring not merely to those whose husbands were dead, but to those who were thereby destitute and without support, there being no relative who would or could accept responsibility. Hence they became a responsibility of the religious community to which they belonged. I is of course significant that the dispute broke out between two Christian groupings within the community at Jerusalem. It is not possible to say whether the traditional overlap of Jerusalem town government and religious organisation had been carried over into the Christian community and been overwhelmed by demand, or whether there were two different Christian communities, and the Hellenist community lagged in providing suitably for a problem endemic to itself: incomers with no local protectors. Little wonder, then, that the Seven chosen were of good reputation. It is more difficult to administer relief equitably than to collect it.

It must be remembered that the overall argument is that necessary functions within the Christian community were relevant to an affirmation that this community was authenticated as the people of God. More than poor relief is at stake, more than the necessary undertaking of that responsibility. Earlier in this article Simeon the Just was quoted as saying "By three things is the world sustained: Law, Temple service, and deeds of loving kindness". By Law is meant the revelation of the character and desires of God in the **Torah,** and which is continuous because the words of that revelation are pondered, studied, applied, expanded, and turned towards the needs of successive generations. Such is the concern of the Twelve, with the word or revelation that Jesus is central to the relationship between God and his people and all creation. But the concern of the Seven, and those later called deacons **(diakonoi),** is with the combination of temple service and acts of kindness. These acts of kindness, Hebrew **g^{e} miluth h^{a} sadim** were understood as a substitute for temple service, even atonement. In diaspora Judaism the synagogue could be a substitute for the learning and the judgements of the Temple courts; prayer could be an image of temple worship: „Let the lifting up of my hands be an evening sacrifice".[16] Acts of kindness were however more than an image, they were a substitute. Hosea 6:6 became a stock proof-text for this, "I require mercy **(hesed)** and not

16 Ps 141 : 2.

sacrifice".[17] There is a reported conversation from a later period on this matter. Rabbi Akila was asked by the Roman governor of Palestine "If your God loves the poor, why does he not provide for them?" He replied "So that we may be delivered by them from Gehinnom": that is, our responsibility towards them is our means of making a gracious response to God himself, and a mediation of his generosity. A similar remark appears in the Talmud: "So long as the Temple was in existence it used to atone for Israel; but now a man's table atones for him": that is, hospitality and generosity are a substitute for temple service. Hence it follows that **diakonia** and the presence of **diakonos** are essential elements by which the Christian Church may be recognised as a body continuous with the people of God from the Old Covenant. In the community there is a necessary fulfilment of the cultic law, a fulfilment which is expressed by an implementing of the divine generosity and a responding to the divine holiness.

CONCLUSION

The argument can now be summarised. There is a difference between the New Testament usage and that of the time of Shepherd of Hermas and Ignatius: the function of the Church leaders and officials has tended to formalisation, and the terms used of them has had more recognisable, if different, overtones. The process is made clear in the later document, the fourth-century Apostolic Constitutions, where at 2:25 it is stated explicitly **hoi de hiereis hymwn hoi presbyteroi kai hoi leuitai hymwn nun diakonoi . . . ho de toutwn pantwn anwteros ho archiereus estin ho episkopos.**[18] The hierarchy of High Priest, Priest, and Levite have become a model for that of Bishop, Priest and Deacon. The Jewish ministerial pattern has become a definitive model for the Christian, and so provides an interpretation of it. The implicit argument is that the authentic community has the marks of its antecedent. In the discussion above the argument has been developed that in the earliest Christian times the traditional terms of the Christian ministry provide more layers of significance than that of the simply descriptive, sociological, or functional. They have a hermeneutic and an expressive element. With **episkopos** there are overtones of the protective and investigative character of God (as in Deuteronomy), and the juridical and exegetical role of Moses (as in Numbers). With **presbyteros** there is the element of participation in the council of God and of the apostles, and a share in the role of Moses and the divine spirit (as in Numbers). In **diakonos** there is the element of being a middle-term in the exercise of **diakonia,** or the performing of acts of loving kindness done in the name of the Church and on behalf of God, and towards God, as at the close of

17 Aboth R. Nathan, **cit** C.G. Montefiore and H. Loewe, **A Rabbinic Anthology,** New York 1974, p. 431.

18 The whole of this section, and the following, are instructive for the correlation between the cult of the Old Covenant and that of the New.

Philippians. In all three instances there is a portrayal of the Church as the authentic Israel, for it is the embodiment of the true assembly of the people of God. Those who guaranteed the community of the Old Covenant have their counterparts in that of the New Covenant. The argument may conclude, as it began, with a reference to the ordinals of the Book of Common Prayer and the Alternative Service Book. The prayers say very little about the tasks of the ordained, but dwell instead on the character of the ordained as shepherds, watchmen, fishers: expressing the conviction that there must be a correlation between the agents of God in the present Church and those of the time of our Lord and of the scriptural traditions he embodied. And at the same time, these Church of England convictions reflect those of the Church Universal, in that her ministry is a reflection of the activity of our Lord and of his Father, energised by the Spirit who is of both.

REZUMAT

Episkopos, presbyteros, diakonos: terminologie, teologie și practică

Cei trei termeni, **episkopos, presbyteros** și **diakonos,** folosiți în legătură cu preoția creștină au ajuns să aibă o semnificație asociată cu rolul lor de a descrie treptele slujirii preoțești. Cei trei termeni au și un alt nivel de semnificație, necesar în perioada apostolică și post-apostolică. Era esențial să se asigure că comunitatea Noului Legământ era continuatoarea autentică a comunității celui Vechi. Terminologia și activitatea slujirilor preoțești semnifică prezența și activitatea continuă a lui Dumnezeu, recunoscută, transmisă și căreia i se răspunde în comunitatea credincioșilor.

Episkopos semnifică rolul lui Moise, precum și grija protectoare a lui Dumnezeu. **Presbyteros** semnifică rolul interpretativ și juridic al bătrânilor din adunările israelite de pe Sinai și Horeb. **Diakonos** semnifică rolul comunității în dovedirea bunătății divine ajutătoare și păzitoare a săracilor și în răspunsul față de aceasta. Desigur că funcția acestor slujitori se cuvine reamintită, însă aspectul important al prezenței lor în Biserica creștină este de a garanta continuitatea lucrării lui Dumnezeu și a poporului ales în care și pentru care El lucrează.

Literatura Noului Testament, scrierile post-apostolice și operele apologeților concordă cu dovezile din Filon, Iosif Flaviu și scriitorii clasici elini sugerând ca acești termeni să fie înțeleși în sensul lor expresiv (și nu doar descriptiv): ei reprezntă aprecieri de valoare, pe lângă faptul că descriu oficiul preoțesc.

Lector IOAN MARIŞ,
Universitatea „Lucian Blaga" — Sibiu

ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, „TREI CEASURI ÎN IAD" — ALEGORIE ŞI PARABOLĂ A TOTALITARISMULUI

Romanul *Trei ceasuri în iad* al Î. P.S. Pr. Antonie Plămădeală, Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Adealului, Crişanei şi Maramureşului, este o cronică, o mărturie, în mare parte autobiografică, mărturie făcută în registrul ficţiunii alegorico-parabolice asupra calvarului anilor 1948—1968, când autorul „se afla în iad", fugar, apoi la Jilava, apoi la munca forţată timp de 17 ani. Aceste realităţi autobiografice le aflam dintr-o *Însemnare*, ce prefaţează cartea, un gen de predoslovie care ne oferă şi o primă cheie de lectură. Ca şi predecesorii săi, creatori de cronici şi epopei, autorul ne avertizează asupra sensurilor alegorico-simbolice ale romanului-cronică *Trei ceasuri în iad*. Localizarea acţiunii într-un alt topos decât cel românesc, în Germania din timpul războiului ultim a fost „impusă de pretenţia iadului de acasă că era rai. Editorii şi cetitorii au înţeles la vremea tipăririi, în anul 1970 (prima ediţie) alegoria. Cred că au înţeles-o şi cenzorii, dar au admis publicarea pentru că le-a plăcut până şi lor, ceea ce era evidentă conspiraţie".

Cartea e scrisă la presiunea imperativă a memoriei, care iartă creştineşte, dar nu uită. Ea este un jurnal, dosar de conştiinţă cu care autorul se prezintă la „înfricoşata judecată de apoi", dar şi la judecata istoriei ce va veni şi va cuantifica „ciuma" generalizată a totalitarismului. Romane pe tema totalitarismului a „obsedantului deceniu", s-au scris destule însă *Trei ceasuri în iad* se singularizează în cadrul acestei literaturi, fiind mai aproape de scrierile de sertar, puţine apărute după 1989.

Coabitarea autorului român dinainte de evenimentele din decembrie 1989 cu cenzura a dus la apariţia unui limbaj esopic care cerea deseori o lectură printre rânduri. Acest limbaj textualizează nişte contexte fără să se ajungă la transcenderea acestora, scriitura fiind prea implicată în evenimenţial, în contingent. După dispariţia contextului

aceste romane, în cea mai mare parte şi-au relevat precaritatea textual-fictivă, dovedindu-se a fi scrieri fără o valoare lungă de întrebuinţare, răspunzând la vremea respectivă unui orizont precis de aşteptare care nu se sincronizează cu cerinţele esteticului, respectiv procesul de prelucrare a informaţiei textuale ne duce la emoţia estetică ca stare de comunicare între polul artistic şi polul estetic (cf. terminologia lui Wolfgang Iser): *Trei ceasuri în iad*, este o carte care violentează orizontul de aşteptare al cititorului comod şi activează nişte zone ale percepţiei mentale care implică nu numai cunoştinţe variate din filosofie şi teologie, dar şi un înalt grad de fictivizare, absolut necesar receptării artei actuale, care nu se reduce doar la cea postmodernă. La nivelul semnificatului, cartea nu se blochează în evenimenţialul contextului, dimpotrivă acest context e doar un pretext de a ajunge la marele Text al Lumii (sintagmele: Lumea ca Text şi Textul ca Lume funcţionează în scrierea ce ne preocupă).

Tipologia narativă auctorială heterodiegetică, se realizează pe tot parcursul textului. Naratorul este disociat de actori (actanţi), proiectându-se totuşi în vocile acestora, în maniera unui regizor care asigură funcţionarea spectacolului. Viaţa interioară a măştilor (actanţilor) e construită, percepută şi formată de naratorul care are ceva din omniscienţa şi omniprezenţa discursului narativ realist-clasic. Naratorul adoptă formula diegezei auctoriale, iar procesul de semnificare se realizează în principal prin odiseea lui Anton Adam „versus" Peter Gost.

Drama epică e relativ simplă. Anton Adam plecat în războiul al II-lea mondial a suferit o mutilare gravă, iar memoria sa a fost grefată lui Peter Gast. Transplantul de memorie efectuat la Sanatoriul dr. Murnau a durat trei ani, de coşmar. Anton Adam va asocia acest coşmar cu o legendă culeasă de el într-o călătorie în Grecia, legendă dintr-un manuscris athonit. Legenda e o metaforă eshatologică menită să lumineze coşmarul prin care a trecut personajul în timpul experienţelor doctorului Murnau.

Întorcându-se după această operaţie, de fapt experienţă limită, în oraşul R nu-l mai recunoaşte nimeni, nici chiar Doamna Caterina Adam, mama sa. Cea mai mare parte a romanului-cronică, după momentul expozitiv narat de autor, e consacrată odiseii lui Anton Adam-Peter Gast, care-şi caută identitatea ce i se refuză. Eroul constată cu stupoare că se află într-o altă lume, decât cea cunoscută de el înainte, o lume amnezică, ea însăşi, în stare de letargie care vegetează, nu trăieşte, lăsându-se trăită, pustiită şi golită de un timp vorace, malefic.

Cartea interoghează prin Adam-Gast o istorie care în plin delir al războiului intră într-o înstrăinare de sine, într-o lungă boală mai devastatoare poate decât războiul, o boală care ucide, reifică sufletele. Drumul căutării de sine, a identităţii este o metaforă cu semnificaţii ontice, este căutarea Omului, legitimitatea sa existenţială. Lui Anton Adam-Peter Gast îi este negată identitatea pornindu-se de la aparenţele trupului, eludându-se sufletul, memoria. Oamenii şi-au abandonat memoria, trăind în aparenţe, în hybris. Naratorul afirmă aproa-

pe apoftegmatic că memoria, sufletul şi nu înfăţişarea defineşte de fapt persoana şi identitatea.

Memoria se instituie la nivelul totalităţii textului ca un lait-motiv. Adam Gast acţionează sub imperativul memoriei pe când concitadinii săi, consimt la o obnubilare a acesteia, preferând să trăiască într-un „conformism vinovat", în inerţie şi duplicitate. Nici chiar unii din slujitorii altarului n-au scăpat de boala alienării, de duplicitate şi conformism, îndepărtându-se uneori de Rugăciune, Dăruire, Jertfă, Iubire. Preotul Heiler are revelaţia acestei duplicităţi a letargiei sale prin ţesătura „de glume şi adevăruri usturătoare" puse în mişcare într-un adevărat scenariu ludic de către Carol. Cei din oraşul R se lasă prinşi în lentoarea triumfului care rugineşte sufletele. Mai pustiitor decât războiul, cu care locuitorii oraşului se obişnuiseră, era timpul care macină energiile, memoria şi sufletele. Oamenii trăiesc, mai bine-zis vegetează într-o retorică a datoriei, a patriotismului programat care duce la delaţiune, frică, distorsionarea umanului. O scenă cheie din roman în care este textualizată frica, — adevărat personaj — este reuniunea mondenă de la familia Vogel. Aici Carol, personaj simbolic, paradigmă a nebunului înţelept, singurul care-l caută, îl aproximează pe Anton Adam, pune diagnosticul lumii în care trăieşte: Frica. Speriaţi de noul venit în oraş, Vogel şi oaspeţii lor se suspectează reciproc, culpabilizându-se că nu au fost destul de vigilenţi cu cel ce se pretindea Anton Adam, care pentru ei devenise un spion. Un monolog al doctorului Sander ne dezvăluie dimensiunea fricii, a vinovăţiei: Am fost la Vogeli. Şi ce dacă am fost? M-au chemat (...) Vogeli sunt nişte oameni cunoscuţi, cinstiţi, fără nici o pată (...) M-am dus la aniversare. Aveam chiar datoria să mă duc (...) De ce m-ar învinovăţi? Nu am absolut nici o vină. Nici o vină (...) Vogeli n-au făcut opoziţie niciodată. Şi ce s-a petrecut acolo? Nimic. Carol ne-a atras atenţia că suntem sub observaţie. Şi ce? Făceam ceva împotriva legilor? Nimic. Că ne supravegheau? Datoria statului e să supravegheze". Lumea aceasta e bolnavă de frică, e alienată, fiind în cele din urmă convinsă că s-a complotat împotriva ordinii. „*Tot timpul am complotat*", „Nu mai există nici o scăpare", spune Sander în monologul său. Motivul delatorului e omniprezent, iar delaţiunea devine o virtute civică.

Urmărirea, suspiciunea se insinuează malefic în conştiinţele paralizate de frică: „oamenii aceştia gravi, solizi, în aparenţă sănătoşi şi puterinci, — dr. Heiler îndeosebi era un munte de om — aveau sufletele îmbolnăvite. Era deajuns să arunce cineva numai în glumă o vorbă despre posibilitatea de a fi bănuiţi, urmăriţi, suspectaţi, cu sau fără un motiv oarecare, ca să se prefacă îndată în nişte copii fricoşi, să tremure, să se agite, să se descurajeze, să nu mai fie în toate minţile".

Oraşul R este un spaţiu închis, o „colonie penitenciară", un oraş fără poliţie deşi aceasta e omniprezentă, terorizantă la nivelul conştiinţei — cum spuneam — extropiate de spaimă.

Atmosfera din carte ne trimite la scrierile lui Franz Kafka, la angoasa ca siglă a ontologicului dezontologizat pe care l-a anticipat scriitorul născut la Praga, despre care s-a spus că a avut premoniţia

profetică a viitoarelor structuri totalitare, structuri pe care Î. P. S. Antonie le decelează, cu exactitatea celui ce a trăit în iad. Acestor realități ce țin — cum ar spune Cioran — *de Le Mauvais Démiurge* (Demiurgul cel rău), cronicarul le conferă o transcendență artistică unică în literatura noastră.

Spațiul carceral, „teribila temniță" începe cu ambientalul din orașul R unde oamenii „stau toată ziua închiși în case, ascunși după ferestrele de unde privesc la lăsarea serii trupele speciale". Adam-Gast, întocmai cu arpentorul K din *Castelul*, rătăcește în acest spațiu închis. Această lume, pentru a putea fi suportată, supune individul la depersonalizare, la rinocerizare. Eroul rătăcitor, Adam-Gast clamează imperativ nevoia de a trăi în demnitate, liber prin asumarea adevărului vieții; dar „ce este adevărul"?, (Pilat) într-o lume în care isteria gloatei, „ceasul nebuniei" impune legea lipsei oricărei legi, iar ca normă de viață alienarea ce atinge limitele grotescului. Lumea aceasta e un labirint fără firul Ariadnei, un spațiu aleatoriu, haotic în care cei ce-l locuiesc se lasă manipulați de retorica vidă ce refuză Logosul. Orașul figurează metonimic lumea de la sfârșitul mileniului al doilea, o lume acosmică, desacralizată, o sub-lume în care omul e un peregrin rătăcitor.

Revenind la tema memoriei care iartă, dar nu uită, putem vorbi de memorie individuală și de una colectivă traumatizată de angoasă.

Scriitorul își face un program din imperativul memoriei, o supratemă a Cărții. Aducerea aminte dinlăuntru (anamimneskoménous — cf. Platon, Phaidros) funcționează în textul prin care autorul depune mărturie. Această „mneme" a unui timp și spațiu cu însemnele suferinței, a bolii, cenzurii umanului, este aici ridicată în raza Ideii, a Textului ca Logos.

Romanul surprinde o lume ce nu rezistă la presiunea timpului, a „Demiurgului cel rău", o lume rotindu-se în cercul malefic al imediatului, trăind într-o totală inadecvare față de Dumnezeu ca instanță supremă a onticului.

Într-o lume în care „Eu sunt altul", cronicarul narator pledează pentru „Eu sunt cel ce sunt" ca aspirație a omului la Transcendență într-un acord cu sine însuși prin găsirea unei noi căi, a unei noi rugăciuni pentru cei ce trăiesc „într-o lașitate fără sorți de transfigurare". Heiler imaginează un dialog cu Dumnezeu, „De profundis clamavi" într-o limbă de foc pe măsura iadului în care trăiește el și concitadinii săi, ori parafrazându-l pe Nietzsche" o formă nouă de rugăciune. Rugăciunea celor părăsiți" de grația Celui de Sus, lăsați pradă fricii, iarăși frica care ucide sufletele și degradează, alienează umanul.

Asumarea riscului gândirii proprii (cum face, încearcă să facă Adam Gast și Carol) duce la dispariția celor ce o practică. Carol, apoi Heiler dispar la un moment dat tocmai fiindcă gândesc. Carol scapă de arestul poliției pentru că îl cred nebun. Adam-Gast trăiește în rătăcirile lui prin oraș un nou coșmar de un umor grotesc. El vede oameni umblând cu picioarele în sus. Viziunea aceasta este o parabolă a lumii

alienate, care nu se mai raportează la învăţătura unei morale creştine, o lume standardizată, reificată. Este aceasta o societate care nu-şi asumă existenţialul, o societate care se intoxică; se destramă însăşi coerenţa fiinţei. Am putea avansa ideea lui J.M. Domenach că tragicul interzice umanităţii să se degradeze „prin mauvaise foi", ori umanitatea din *Trei ceasuri în iad*, cu unele rare excepţii, e degradată, o umanitate grotească. Strigătul lui Anton Adam, întrebându-se ca Pilat, „ce este adevărul", căutându-l cu disperare, este strigătul tragic al lumii noastre care la sfârşit de mileniu sângeră şi asemeni lui Iisus în grădina Ghetsimani reiterează dramaticul „Eloi, Eloi, lamma sabahtani" (Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?), urmat de: „Cred, Doamne, ajută necredinţei mele".

Într-o lume a pierderii identităţii, a desacralizării şi alienării, autorul pledează pentru o ieşire din colectivitatea gregară, ideologizată, atomizată a Fiinţei ce-şi va regăsi sufletul, memoria neîntinate. Este o pledoarie pentru întoarcerea la Marele Tot, la Dumnezeu.

Scriitura epică e în tradiţia unui realism alegoric „bine temperat" din care nu lipseşte analiza, meditaţia, hermeneutica unor texte de referinţă de la Biblie până la Loyola, Pascal, Jaspers, Kirkegaard, Heidegger, Rimbaud, Kafka, Rilke, Nichita Stănescu etc.

Frazarea discursului narativ e limpede, cu podoabe stilistice folosite cu măsură (remarcăm mai ales epitetul bine timbrat plastic). Accentul cade pe încărcătura ideatică a cuvântului. Forţa cuvântului în cronica *Trei ceasuri în iad* depăşeşte stricta valoare lingvistică. Această forţă a cuvântului e paralingvistică, încât se comunică incomunicabilul. E suficient să aruncăm o repede privire asupra motto-urilor capitolelor care scoase din contextul lor şi puse să prefaţeze textul au o putere epifanică, realizând un transfer de putere sugestivă (ménos) care în cazul textelor biblice se realizează prin „insuflare", „însufleţire", iar în cazul textelor poetice şi filosofice această putere ţine de ardoarea, de focul ideii prinse în Cuvânt.

Frumuseţea Cărţii stă în sporul de înţelepciune şi cunoaştere, în adâncirea gândului dus, omeneşte până la capăt, unde ni se deschide dimensiunea etică, religioasă şi metafizică a acestei cronici existenţiale.

Autorul transcende suferinţa personală, omenească, legată de contigent într-o parabolă a condiţiei umane, avertizând asupra pericolelor cu care se confruntă omul sub vremi.

Pr. prof. dr. VASILE MIHOC, Sibiu

ASPECTE ALE SPIRITUALITĂȚII COMUNITĂȚII MATEIENE ÎN LUMINA TEXTELOR ȘI A TRĂSĂTURILOR SPECIFICE PRIMEI EVANGHELII

Savanții bibliști sunt astăzi cu toții de acord că Sfânta Evanghelie de la Matei (ca, de altfel, și celelalte Evanghelii) nu este pur și simplu o istorie a vieții lui Iisus. Această Evanghelie este mai degrabă *o interpretare teologică* a vieții Mântuitorului Hristos, realizată în a doua parte a veacului I creștin, cel mai probabil într-o Biserică din Siria. Și nu este vorba atât de o interpretare personală. P. Bonnard exprimă opinia majorității savanților atunci când zice că „genul literar mateian este personal prin faptul că este minuțios studiat, dar el este comunitar prin aceea că face în mod constant aluzie la viața grupului creștin în sânul căruia ea (Evanghelia) a fost puțin câte puțin elaborată".[1] Este vorba, așadar, în ce privește elaborarea primei Evanghelii, de „un proces comunitar".[2] Și din acest punct de vedere - și nu numai datorită referințelor ei foarte clare la Biserică - Evanghelia de la Matei este, într-adevăr, o Evanghelie „bisericească".[3]

Dar acest proces comunitar n-a fost - și nu putea fi - un proces exclusiv intelectual. Teologia autentică a Bisericii - și Sf. Matei ne oferă o teologie veritabilă și de mare clasă - a fost întotdeauna strâns legată de experiența concretă a vieții în Hristos, adică de ceea ce se poate numi *experiența mistică* a Bisericii.[4] Putem spune, deci, despre Evanghelia de

1 P. BONNARD, **L'Évangile selon Saint Matthieu,** „Commentaire du Nouveau Testament", I, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1963, p. 7. K. STENDHAL, **The School of St. Matthew,** 1954, crede că prima Evanghelie a fost elaborată în cadrul unei școli rabinice creștine care ar fi efectuat o lucrare asemănătoare celei a Comentariului la Habacuc de la Qumran. Această ipoteză este lipsită de temei. Referindu-ne la mediul în care a fost elaborată Evanghelia întâia, trebuie să vorbim de „Biserica" lui Matei, iar nu de „școala" lui Matei.

2 P. BONNARD, **op. cit.,** p. 9.

3 **Ibid.**

4 Marele dogmatist ortodox Vladimir LOSSKY, justificând titlul cărții sale: **Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,** scrie că expresia „teologie mistică", „nu arată nimic altceva decât o spiritualitate care exprimă o atitudine doctrinară" și că, într-un anume sens, „orice Teologie ... este o Teologie mistică" (trad. de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, f.a., p. 35). „În tradiția răsăriteană - adaugă Lossky - nu s-a făcut niciodată o distincție netă între Mistică și Teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și între dogma afirmată de Biserică" (p. 36), astfel încât „nu există Mistică creștină fără Teologie, dar mai ales, nu există Teologie fără mistică" (p. 37).

la Matei în ansamblul ei, ceea ce afirmă Xavier Léon-Dufour despre una dintre pericopele acestei Evanghelii (vindecarea soacrei lui Petru, Mt 8, 14-15): „Nu mai este posibil să regăsim aici (pur şi simplu) relatarea unui martor; este, dimpotrivă, mărturia unei comunităţi care-şi trăieşte credinţa, rememorându-şi evenimentele din timpul lui Iisus".[5]

Este absolut clar că, de la început, cuvântul cheie al creştinismului a fost „credinţa". Şi credinţa creştină întotdeauna şi-a afirmat independenţa faţă de orice dovadă exterioară. Epistola către Evrei zice că „credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (11, 1). Dar credinţa, pentru a nu fi credulitate sau superstiţie, avea nevoie să i se ofere certitudinea realităţii obiectului ei. Tocmai acest lucru îl fac Evangheliile: scopul lor este „de a aşeza credinţa pe o bază de certitudine".[6] Evangheliile se ocupă de „fapte istorice care confirmă mesajul creştin".[7] (Cf. Lc. 1, 3-4: „... am găsit şi eu cu cale, prea puternice Teofile, după ce am urmărit toate cu de-amănuntul de la început, să ţi le scriu pe rând, *ca să te încredinţezi despre temeinicia învăţăturilor pe care le-ai primit.*")

Făcând drumul în sens invers - şi aceasta este una dintre principalele sarcini ale exegezei - putem decela credinţa Bisericii apostolice din faptele istorice prezentate în Evanghelii, al căror scop este de a confirma această credinţă (cf. şi In 20, 31). Selectarea şi modul de prezentare a faptelor şi cuvintelor lui Iisus în Evanghelia întâia, cu diferenţele lor specifice în raport cu celelalte Evanghelii şi mai ales în raport cu Evanghelia de la Marcu, pun în evidenţă situaţii şi preocupări proprii lui Matei, adică proprii nu numai evanghelistului însuşi, ci de asemenea - şi mai ales - comunităţii din care face el parte.

Vom încerca, în acest studiu, exclusiv pe baza unor texte şi trăsături specifice Evangheliei întâia, să redescoperim câte ceva din ceea ce a fost viaţa în Hristos sau spiritualitatea acestei comunităţi creştine din a doua parte a secolului I căreia îi aparţinea Sf. Matei şi al cărei martor se face el pentru noi. Întreprindem acest studiu cu deplina conştiinţă că demersul nostru nu poate fi decât incomplet şi chiar superficial, în lipsa unei analize detaliate a întregii Evanghelii. Dar cadrul acestui studiu nu permite o astfel de analiză. Scopul său nu este altul decât acela de a atrage atenţia asupra acestei posibilităţi de a aborda Evanghelia de la Matei din perspectiva spiritualităţii sau a misticii. Căci, dacă unii teologi au tratat despre *Mistica Sf. Pavel*,[8] nu cunosc nici o lucrare care să se fi ocupat de *Mistica lui (a Evangheliei de la) Matei*. Şi sunt ferm convins că subiectul merită să fie tratat.

*

Care era, deci, viaţa credincioşilor comunităţii mateiene? Ce se poate remarca în această privinţă chiar de la prima vedere, adică la o simplă

5 Xavier LEON-DUFOUR, **La tempête apaisée**, Etude V, din volumul antologic al aceluiaşi autor „Etudes d'Evangile", col. „Parole de Dieu", Seuil, Paris, 1965, p. 140.

6 Ernest F. SCOTT, **The Purpose of the Gospels**, New York, 1949, p. 89.

7 **Ibid.**, p. 90.

8 Este bine cunoscută cartea cu acest titlu a lui Albert SCHWEITZER. Dar se cuvine să menţionez aici şi importanta lucrare de mistică paulină care a fost teza de doctorat (publicată numai parţial) a fostului mitropolit al Ardealului Nicolae MLADIN.

lectură a unei sinopse a Evangheliilor, cu grija de a vedea anume ceea ce este specific primei Evanghelii?

Era vorba, desigur, de o comunitate nu lipsită de probleme de toate felurile.

Vom vedea, în primul rând, că această comunitate suferea prigoane, mai ales din partea iudeilor; era, de altfel, o situaţie care devenise obişnuită. Cei mai expuşi persecuţiei erau, desigur, misionarii itineranţi şi mai ales pentru ei reţine Sf. Matei acest cuvânt al lui Iisus: „Când vă urmăresc pe voi în cetatea aceasta, fugiţi în cealaltă; adevărat grăiesc vouă: nu veţi sfârşi cetăţile lui Israel, până ce va veni Fiul Omului" (10, 23).[9]

Apoi, existau *predicatori eretici*, acei „prooroci mincinoşi", cu privire la care un text specific mateian (cu o foarte interesantă variantă în *Didahie* 16, 3[10]) dă acest avertisment: „Feriţi-vă de proorocii mincinoşi, care vin la voi în haine de oi, iar pe dinăuntru sunt lupi răpitori" (7, 15). Textul mateian (de asemenea, cu o paralelă în *Didahie*[11]) oferă un criteriu de recunoaştere a acestora: „După roadele lor îi veţi cunoaşte. Au doar culeg oamenii struguri din spini sau smochine din mărăcini?" (7, 16). Şi încheie prin a le atrage atenţia acestor prooroci mincinoşi asupra asprei osânde pe care o vor primi de la Domnul în ziua din urmă (7, 22).

Însuşi faptul că Biserica mateiană este conştientă de aceste probleme - şi de multe altele -, că ea caută şi găseşte soluţii la dificultăţile care o confruntă, dovedeşte vitalitatea sa spirituală. Într-adevăr, Evanghelia întâia ne oferă - chiar şi numai în textele care îi sunt specifice - destule elemente pentru a ne face să ne dăm seama de vivacitatea şi de profunzimea experienţei mistice a acestei Biserici. O mistică - trebuie s-o spunem de la început - bine ancorată în teologie, în cea mai bună teologie creştină, şi foarte strictă şi perseverentă în practicarea poruncilor dumnezeieşti.

I. Spiritualitatea Bisericii mateiene este, în primul rând, **o spiritualitate hristocentrică.** Putem deduce acest lucru nu numai din constatarea că Matei completează istoria marcană a vieţii lui Iisus (adăugând, de pildă, Evanghelia „copilăriei", Mt 1-2, dar şi multe alte elemente). Scrierea sa despre Hristos vizează o autentică viaţă „în Hristos".

1. Sf. Matei subliniază în repetate rânduri necesitatea pentru credincioşi de a medita asupra vieţii Mântuitorului şi de a progresa în des-

9 Nu putem discuta aici dificultăţile acestui text, mai ales cea a ultimei afirmaţii privind venirea Fiului Omului. Asupra datelor Evangheliei de la Matei privind persecuţia anticreştină desfăşurată de iudei, a se vedea bogata lucrare a lui Douglas R. A. HARE, **The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew**, Society for New Testament Studies, Monograph Series, 6, Cambridge University Press, 1967, chiar dacă nu suntem de acord cu toate concluziile acestei cărţi.

10 „Că în zilele din urmă se vor înmulţi proorocii mincinoşi şi cei ce strică; şi se vor schimba oile în lupi şi dragostea se va schimba în ură".

11 11, 8: „Deci după purtări se va cunoaşte proorocul mincinos şi proorocul" (cf. şi **Omiliile clementine**, 11, 35; Sf. IUSTIN MARTIRUL, **Apologia I**, 16, 13 = **Dialogul cu iudeul Tryfon**, 35, 3).

coperirea persoanei Sale. A fi creştin înseamnă nu numai a te supune necondiţionat chemării lui Hristos de a-L urma (cum a făcut-o însuşi Matei, 9, 9), ci şi a progresa necontenit în descoperirea persoanei lui Iisus, în aprofundarea tainei Sale. Căci, faţă de Iisus nimeni nu poate rămâne indiferent. În Evanghelia de la Matei îi vedem pe contemporanii Mântuitorului punându-şi întrebarea esenţială: „Cine este Acesta?" (8, 27). Fariseii şi cărturarii Îl resping pe Iisus şi taina Sa; ei refuză chiar să-şi pună o astfel de întrebare. Ucenicii lui Hristos însă, aprofundând din ce în ce mai mult problema fundamentală a identităţii Învăţătorului lor, trebuie să se forţeze a afla, prin credinţă, răspunsul just la această întrebare. Această idee reiese foarte bine, de pildă, din compararea relatării mateiene despre potolirea furtunii pe mare (8, 18-27) cu paralelele sale din celelalte două Evanghelii sinoptice.

2. Istorisirile minunilor la Matei sunt, în general, mai scurte decât cele de la Marcu, personajul central fiind întotdeauna Iisus. El este Stăpânul absolut, Căruia I se supun nu numai oamenii, ci şi demonii - pe care El îi alungă numai „cu cuvântul" (8, 16) - şi elementele naturii. Astfel, de exemplu, în relatarea mateiană a vindecării lunaticului (sau a demonizatului epileptic) (Mt 17, 14 şi urm.), spre deosebire de relatarea din Marcu (9, 14 şi urm.), nu aflăm vreun dialog al lui Iisus, nici cu oamenii, nici cu demonul. Tuturor, El le porunceşte imperios. El porunceşte mai întâi ucenicilor: „Aduceţi-l aici la Mine!"; apoi demonului, pe care-l „ceartă" (termen tehnic pentru exorcisme), iar demonul iese imediat din copil. Este clar că Matei ne dă aici „o relatare hristologică al cărei scop este de a-L pune în evidenţă pe Iisus, Domnul atotstăpânitor".[12]

În general, din relatările mateiene ale minunilor dispare anecdotica lui Marcu. Totdeauna la Matei aceste relatări sunt telegrafice, iar personajul central este, de fiecare dată, Iisus. El stăpâneşte situaţiile în mod suveran. Nici o boală nu rezistă atotputerniciei Sale. El vine, vede, atinge; şi, la simplul contact al mâinii sau al veşmintelor Sale, dispar frigurile soacrei lui Petru (8, 15), lepra de pe trupurile leproşilor (8, 3),[13] boala grea şi veche a femeii cu scurgere de sânge (9, 20), orbirea celor fără vedere (9, 29), teama martorilor Schimbării la faţă (17, 7). Modul în care Iisus operează vindecările reiese foarte bine dintr-o comparaţie a relatărilor de la Marcu şi de la Matei a vindecării soacrei lui Petru (Mc 1, 29-31; Mt 8, 14-15). În Marcu, cei care acţionează sunt, succesiv, Iisus, bolnava, ucenicii şi din nou Iisus. La Matei, numai Iisus acţionează, apoi fosta bolnavă. „O astfel de despuiere de anecdotică dă persoanei lui Hristos un relief impresionant".[14] Şi această poziţie centrală a lui Iisus este foarte bine pusă în evidenţă până la capăt: vindecată, soacra lui Petru se scoală şi „Îi" slujeşte, numai lui Iisus; ea nu „le" slujeşte tuturor, ca în paralelele de la Marcu şi Luca.

---

12 X. LEON-DUFOUR, **L'Épisode de l'enfant épileptique**, în „Études d'Évangile", VI, p. 197.

13 În acest caz avem un cuvânt al Taumaturgului: „Voiesc, curăţeşte-te!", remarcabilă expresie a voinţei atotputernice a Mântuitorului Hristos.

14 X. LEON-DUFOUR, **La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre**, în „Études d'Évangile", IV, p. 140.

3. Pentru iudei - mai ales pentru cărturari și farisei - totul era centrat pe Lege (Torah).[15] Pentru creștinul comunității mateiene, această poziție centrală este ocupată de Hristos.[16] Astfel, de exemplu, dacă pentru iudeu lumina spirituală este Torah[17] și, în general, cuvântul lui Dumnezeu din Scriptură, pentru Matei „lumina cea mare" este Hristos Însuși. Numai Matei ne spune că Iisus a părăsit Nazaretul și s-a stabilit la Capernaum (4, 13). Și în prezența lui Iisus în această cetate din urmă, așezată „la hotarele lui Zabulon și Neftalim", Matei vede împlinirea unei proorocii a lui Isaia (8, 23-9,1):

„Pământul lui Zabulon și pământul lui Neftalim,
spre mare, dincolo de Iordan,
Galileea neamurilor!
Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare
și celor ce ședeau în latura și în umbra morții,
lumină le-a răsărit" (Mt 4, 13-16).

Scriind aceste cuvinte, desigur că autorul Evangheliei nu se gândea numai la semințiile lui Zabulon și Neftalim, aceste „oi pierdute ale casei lui Israel" (Mt 10, 6; 15, 24), care, locuind alături de păgâni, trăiau ei înșiși ca păgânii, ci, de asemenea, și mai ales, la toți acei păgâni de pretutindeni care, devenind membri ai Bisericii lui Hristos, au descoperit lumina cea adevărată. Pentru ei toți, vederea acestei lumini nu mai este o simplă făgăduință a viitorului eshatologic. Căci ei deja au văzut-o, ei contemplă de pe acum această lumină care le-a răsărit. Matei atinge astfel una din temele privilegiate ale celei mai bune mistici creștine.

Intenția lui Matei devine încă și mai clară dacă se ține seama de faptul că, citându-l pe Isaia, el nu reproduce *ad litteram* nici textul masoretic, nici pe cel al Septuagintei; în special, introducând expresia originală „care stătea (sau: ședea, *kathémenos)* în întuneric...", Matei se distanțează voit de textul Vechiului Testament,[18] pentru a înfățișa mai bine starea spirituală a păgânilor și, prin contrast, intensitatea și splendoarea luminii care a răsărit asupra lor prin venirea lui Hristos.

---

15 „Întreaga pietate a israelitului era dirijată mai ales spre supunerea, în toate detaliile sale, cu zel și cu dragoste, față de Torah dată de Dumnezeu" (Emil SCHÜRER, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, o nouă ediție engleză revizuită și editată de G. Vermes, F. Millar și M. Black, vol. II, Edinburgh, 1979, p. 314).

16 Această aserțiune este adevărată nu numai pentru Matei, ci pentru întreg Noul Testament, și mai ales pentru Sf. Pavel. Cu privire la modul în care Sf. Pavel substituie centralității iudaice a Torei hristocentrismul său, văzând în Hristos Iisus adevărata Lege (Torah) a lui Dumnezeu, a se vedea W. D. DAVIES, **Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology**, London, 1948, p. 147 și urm.

17 Cf. Prov 6, 23; **Apocalipsa lui Baruh** 59, 2; 77, 16; **IV Esdra 14**, 20-21. **Sifre la Numeri** 6, 25, par. 41, zice despre binecuvântarea: „Iahve să facă să-ți strălucească fața Sa..." că ea se referă la lumina Torei, cum se spune în Prov 6, 23: „Legea (Tora) este lumină...". Cf. H.L. STRACK și P. BILLERBECK, **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch**, vol. III, München, 1926, p. 357. Citim, de asemenea, în comentariul rabinic la Deuteronom (**Deut. Rabbah**) 7, 3: „Așa precum untdelemnul dă lumină lumii, tot astfel cuvintele Torei dau și ele lumină lumii". După W.D. DAVIES, **op. cit.**, p. 148.

18 Vezi P. BONNARD, **op. cit.**, p. 48.

Însăşi istoria sfântă pe care o prezintă Sf. Scriptură este recapitulată în itinerarul lui Hristos (cf. 2, 15, unde punerea textului din Osea 11, 1 în relaţie cu fuga în Egipt arată cum un eveniment major al istoriei sfinte a poporului ales - ieşirea sa din Egipt la „chemarea" lui Dumnezeu - este reiterată de pruncul Iisus). Hristos este totul şi totul trebuie centrat pe El, deoarece El este Domnul Căruia I s-a dat, prin înviere, „toată puterea în cer şi pe pământ" (28, 18). Credinţa pascală îşi proiectează lumina ei asupra tuturor evenimentelor vieţii lui Iisus. El este „Domnul" chiar de la început, şi în mai multe rânduri „Iisus" sau „Învăţătorul" din Marcu devin „Domnul" în Matei (a se compara, de exemplu, Mc. 9, 17 cu Mt 17, 15; există însă mai multe situaţii asemănătoare).

4. Iisus este, de asemenea, Mântuitorul şi toţi sunt chemaţi la mântuirea pe care o aduce El. Este semnificativ faptul că numai la Matei putem citi graţioasa, dar imperioasa invitaţie a lui Hristos: „Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi. Luaţi jugul Meu asupra voastră şi învăţaţi-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi găsi odihnă sufletelor voastre. Căci jugul Meu este bun şi povara Mea este uşoară" (11, 28-30). Lui şi numai Lui trebuie să-I cerem „odihna sufletelor", adică mântuirea. Acest ultim cuvânt îşi are locul său în vocabularul lui Matei. Astfel, în relatarea umblării lui Iisus pe mare, este specific lui Matei episodul cu Petru care şi el umblă pe apă şi exclamaţia lui Petru în mijlocul valurilor mării are forma: „Doamne, mântuieşte-mă!" (14, 30). O formă asemănătoare primeşte la Matei exclamaţia tuturor ucenicilor în relatarea despre potolirea furtunii: „Doamne, mântuieşte-ne, că pierim!". Din aceste două relatări reiese o lecţie proprie lui Matei: aceea că ucenicii rămân deplin încrezători în Hristos, orice s-ar întâmpla. În Evanghelia întâia Îl vedem, de altfel, pe Hristos făcându-Se Mântuitorul *tuturor*. În câteva rânduri, acolo unde Marcu zice că Iisus a vindecat „pe mulţi" bolnavi sau că a alungat „mulţi" demoni, Matei scrie că El i-a vindecat „pe toţi" bolnavii sau că a izgonit „pe toţi" demonii sau, mai scurt, „demonii" (a se compara, de pildă, Mc 1, 32-34 şi Mt 8, 16; este demn de notat faptul că Matei este singurul care plasează aici un citat din Isaia 53, acest important capitol mesianic, „Acesta neputinţele noastre a luat şi bolile noastre le-a purtat", Is 53, 17; cf Mt 8, 17).

De altfel, cititorul descoperă în Evanghelia de la Matei o serie de titluri ale lui Iisus: El este Mântuitorul, şi nu numai din pericolele vieţii pământeşti, căci acest titlu I se potriveşte mai ales în domeniul vieţii spirituale, Hristos fiind prin excelenţă Mântuitorul celor păcătoşi; El este Doctorul celor bolnavi; El este Învăţătorul a Cărui chemare este absolută; El este Mirele prezent în lume pentru puţină vreme; El este Fiul Omului; El este Însuşi Fiul lui Dumnezeu. Cateheza mateiană ne pune astfel în faţa unor revelaţii din ce în ce mai clare asupra tainei persoanei lui Iisus.

5. De la un capăt la celălalt al primei Evanghelii este afirmată mesianitatea şi divinitatea lui Iisus. Aflăm însă în Matei această foarte importantă precizare doctrinară că recunoaşterea lui Iisus ca Mesia dum-

nezeiesc nu poate fi pentru om rezultatul unei simple constatări experimentale; ea este un har ceresc. Astfel, în acel *climax* al Evangheliei pe care-l reprezintă mărturisirea lui Petru la Cezareea lui Filip, Matei - și numai el - ne redă acest cuvânt al lui Iisus: „Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri" (16, 17). Apostolul Petru a fost, deci, beneficiarul unei revelații *(apekálupsen)* divine. Și acest lucru este adevărat pentru orice mărturisire autentică a lui Iisus Hristos. Sf. Pavel zice în această privință că „nimeni nu poate să zică: «Domn este Iisus», decât în Duhul Sfânt" (I Cor 12, 3).

Acum, la o distanță de câteva decenii de la Înălțarea Domnului, ca odinioară Petru la Cezareea lui Filip, Biserica a cărei voce este Sf. Matei răspunde interpelării lui Iisus: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (16, 16). Căci *această Biserică trăiește într-un mod profund taina prezenței în ea a lui Hristos.* Există, în această privință, două afirmații fundamentale ale lui Iisus pe care nu le aflăm decât la Matei. Este vorba, mai întâi, de ceea ce se numește pe drept „cuvântarea bisericească" (cap. 18), unde Domnul Își afirmă prezența în sânul Bisericii adunate: „Că unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (18, 20). Iar în al doilea rând, în acel minunat cuvânt al Celui Înviat - adevărat testament al lui Hristos Cel preamărit pentru Biserica Sa și concluzia însăși a Evangheliei - este cuprinsă această făgăduință: „Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (28, 20).

Prezența lui Hristos-Dumnezeu în Biserica Sa este cea care iluminează nu numai viața credincioșilor Bisericii mateiene, ci și întreaga viață pământească a lui Iisus așa cum apare ea în Evanghelie. Pentru Matei, Hristos Iisus nu este un personaj al trecutului, ci este Domnul Cel pururea unit cu Biserica și cu credincioșii Săi. Nu trebuie să uităm acest lucru atunci când citim Evanghelia. Căci intenția fundamentală a acestei Evanghelii nu este atât de a-i mijloci cititorului o cunoaștere a lui Iisus Cel istoric, cât de a-l face să acceadă la o adevărată cunoaștere a lui Hristos, adică la cunoașterea Acestui Iisus Care a trăit într-adevăr printre oameni, dar Care acum este înviat și înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu. Putem foarte bine să-i aplicăm lui Matei aceste cuvinte ale Sf. Apostol Pavel: „De aceea, noi nu mai știm de acum pe nimeni după trup; chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem (astfel)" (II Cor 5, 16).

II. Spiritualitatea comunității mateiene este, de asemenea, **o spiritualitate bisericească.** Unirea credincioșilor cu Hristos este asigurată - și această idee este subliniată de Sf. Matei ca de nici un alt evanghelist - în Biserica pe care El a întemeiat-o. Dacă Sf. Pavel zice: „Hristos trăiește în mine" (Gal 2, 20), ansamblul Evangheliei de la Matei ne spune: „Hristos trăiește în Biserica Sa". S-a putut spune - și cu bun temei - că Evanghelia întâia este prin excelență o „Evanghelie bisericească".[19]

---

19 W.D. DAVIES, **Matthew (The Gospel According to)**, in „Dictionary of the Bible", ed. a II-a (ed. originală de James Hastings), Edinburgh, p. 632.

1. Principala consecință a vieții și a morții sacrificiale a lui Iisus subliniată în Evanghelia de la Matei este întemeierea Bisericii lui Dumnezeu, în care iudeii și neamurile formează împreună noul popor al lui Israel. „Evanghelia se deschide cu proorocia că Iisus este Emanuel, Dumnezeu cu noi (1, 23); și se încheie cu făgăduința că același Iisus, acum Hristos Cel înviat, va fi cu ucenicii Săi, chemați din toate neamurile, până la sfârșitul veacului".[20]

Nu mai e nevoie să insistăm asupra faptului că îi este proprie lui Matei folosirea cuvântului *ekklesía* cu această semnificație precisă de *biserică*. Biserica mateiană posedă o foarte clară conștiință că ea a fost întemeiată de Domnul Însuși, ca instituție a mântuirii oamenilor. Numai la Matei apare foarte importantul *logion* al lui Iisus referitor la intenția Sa de a întemeia Biserica: „Și Eu îți zic ție: «Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea *(moû tèn ekklesían)*, și porțile iadului nu o vor birui»" (16, 18).

2. În Evanghelia de la Matei se constată uneori o *adevărată personificare a Bisericii*. De exemplu, în cuvântarea din cap. 18 („Cuvântarea bisericească"), referindu-se la situația în care un frate care a păcătuit nu se pocăiește nici în urma mustrării făcută în fața a doi sau trei martori, Iisus ne învață (Mt 18, 17) să-l spunem „Bisericii" *(eípe tê ekklesía)*; refuzul de „a asculta de Biserică" *(eàn dè kaì tês ekklesías parakoúse)* îi va atrage excomunicarea.[21] Această personificare a Bisericii decurge din faptul prezenței în ea a lui Hristos Cel înviat. Disciplina frățească nu este un act de administrație pur omenească. Ea se săvârșește în rugăciunea credincioșilor reuniți laolaltă și poate conta pe ratificarea din partea Domnului Celui preamărit Însuși (cf. 18, 20).

De asemenea, în varianta mateiană a umblării lui Iisus pe mare (14, 22-23), ca și, de altfel - deși mai puțin evident - în cea a potolirii furtunii (8, 23-27), interesul este centrat pe „corabie", simbol al Bisericii. Corabia este în aceste relatări, alături de Iisus, personaj principal. Căci, în Matei, nu ucenicii sunt ce ce „se chinuie vâslind" *(basanizoméous)*, ca în Mc 6, 48, ci barca însăși este „chinuită *(basanizoménoun)* de valuri" (Mt 14, 24). Iar grupul ucenicilor este definit pur și simplu ca „cei din corabie", care I se închină lui Iisus (14, 33).[22] În același timp, această corabie este corabia lui Iisus. Dacă în Mc. 4, 36 ucenicii sunt cei care-L iau pe Iisus în corabie, în textul paralel din Mt 8, 23, Iisus Se suie primul în corabie, iar ucenicii Săi Îl urmează. De altfel, în textul citat din Mt 16, 18, Iisus nu zice simplu „Biserica", ci „Biserica Mea".

20 R.V.G. TASKER, **Matthew (Gospel of)**, în „The New Bible Dictionary", ed. de J. D. Douglas, London, 1962, retip. 1968, p. 796.

21 P. BONNARD, **op. cit.**, p. 275, crede că „litera textului nu impune ideea unei expulzări din Biserică, ci mai degrabă pe cea a unei puneri în carantină în Biserică; textul nu spune ca «el să fie pentru **Biserică...**», ci «pentru **tine** (soi)» ca un păgân". Credem însă că, în lumina a tot ceea ce știm din Noul Testament în această privință,este vorba chiar de excomunicarea celor care „nu ascultă" de Biserică (cf. I Cor 5, 5; Gal 1, 8-9; I Tim 1, 20).

22 X. LÉON-DUFOUR, **Vers l'annonce de l'Église. Étude de structure (Mt 14,1 - 16,20)**, în „Études d'Évangile", VII, p. 242-243, notează cu privire la aceste două folosiri ale corăbiei proprii lui Matei din relatarea umblării pe mare că ele reprezintă „mai mult decât o simplă variație de stil"; există aici „intenția de a face presimțită,

3. În Matei, ucenicii constituie un grup mult mai bine definit decât în Evanghelia de la Marcu. Un singur exemplu: dacă în Mc 3, 34 Iisus zice că mama Sa și frații Săi sunt toți „cei ce ședeau în jurul Lui", în Mt 12, 49 Iisus îi arată cu mâna pe „ucenicii Săi" atunci când zice: „Iată mama Mea și frații Mei".

În Biserică, credincioșii reprezintă descendența spirituală a lui Iisus Hristos. Genealogia de la Matei și mai ales cuvintele introductive ale ei: „Cartea neamului (sau: a nașterii, a generației, *bìblos genèseos)* lui Iisus Hristos (1, 1), evidentă reluare a formulei introductive la genealogia lui Adam din Fac 5, 1, sugerează o paralelă între Adam și Hristos.[23] Astfel, Iisus Mesia deschide cartea unei noi geneze. Dar, dacă titlul este același, există o diferență capitală între aceste două genealogii. Genealogia lui Adam era lista descendenților săi; genealogia lui Hristos este cea a strămoșilor Săi. Adam și descendența sa sunt orientați spre viitor, când se va împlini făgăduința. Iisus nu are o descendență după trup; El are strămoși. El este făgăduința așteptată. În ce constă, deci, paralelismul dintre Iisus și Adam? Acest paralelism, sugerat de Mt 1, 1, se evidențiaza în perspectiva Evangheliei în ansamblul ei. Adam a avut o descendență. Ideea este că Iisus are și El o descendență, dar aceasta nu mai este o descendență trupească - deoarece, după trup, Iisus este „virgin"[24]-, ci o descendență de alt ordin. Virginitatea lui Iisus este fecundă pe plan spiritual.[25] Iisus Se naște El Însuși din Fecioară. Cu Iisus începe această naștere duhovnicească, o re-creare a naturii prin Duhul, despre care mărturisește întreaga Evanghelie. Despre această naștere din Duhul ne vorbește încă scena vestirii către dreptul Iosif (Mt 1, 18-23), introdusă prin cuvinte care o leagă în mod explicit de titlul genealogiei (v. 18).[26] Se poate spune că, privite din această perspectivă, cuvintele care introduc genealogia lui Iisus constituie oarecum un titlu pentru Evanghelia „bisericească" de la Matei în ansamblul ei.

4. Dacă spiritualitatea lui Matei este o spiritualitate în Biserică, adică o spiritualitate comunitară, nu-i de mirare că el insistă asupra va-

---

sub simbolul corăbiei care plutește pe o mare calmă de îndată ce Iisus S-a suit în ea, realitatea Bisericii care-L adoră în Domnul ei pe Cel ce o mântuiește din adâncurile mării".

23 IDEM, **Livre de la genèse de Jésus-Christ**, în „Études d'Évangile", I, p. 40 și urm.

24 Virginitatea lui Iisus este pusă în evidență de Matei nu numai prin insistența asupra nașterii Sale din Sf. Fecioară Maria, ci poate și prin menționarea numelui Său de Nazarinean (2, 23). Pe baza textului din Mc 1, 24, unde se pare că același apelativ al lui Iisus este redat prin expresia „Sfântul lui Dumnezeu", Eduard SCHWEIZER (**„Er wird Nazoräer heissen"**, în **Festschrift J. Jeremias**, 1961, după P. BONNARD, **op. cit.**, p. 30), propune să vedem în citatul din Mt 2, 23b o aluzie la textul din Judecători 16, 17: „... sunt nazireu al lui Dumnezeu din pântecele maicii mele"; Matei ar fi tradus ebraicul **nazir** prin grecescul **naziraíos**.

25 X. LÉON-DUFOUR, **Livre de la genèse de Jésus-Christ**, p. 61—62.

26 **Ibid.**, p. 63.

lorii *virtuţilor comunitare.* Desigur că toate virtuţile credincioşilor îşi au valoarea lor pentru edificarea vieţii comunitare. Dar unele virtuţi au un rol mai important din acest punct de vedere. Căci, într-adevăr, dacă există păcate care fac imposibilă o viaţă comunitară autentică,[27] există şi virtuţi absolut necesare pentru edificarea vieţii ecleziale.

O primă virtute comunitară este *umilinţa, smerenia (tapeinosis).* Nu fără un bun temei începe „Cuvântarea bisericească" a Mântuitorului cu un îndemn la smerenie. Dacă episodul cu chemarea de către Iisus a unui copil, plasarea sa în mijloc şi porunca de a primi pe un astfel de copil în numele Său apar la toţi sinopticii, există totuşi la Matei un cuvânt al lui Iisus care nu are paralele în Marcu şi Luca şi care conţine tocmai exigenţa umilinţei: „Adevărat zic vouă: De nu vă veţi întoarce şi nu veţi fi ca pruncii, nu veţi intra în împărăţia cerurilor. Deci cine se va smeri pe sine *(tapeinósei)* ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în împărăţia cerurilor" (Mt 18, 3-4). *Logion*-ul asupra primirii pruncului se referă şi el la umilinţa activă cerută de Iisus ucenicilor Săi; prin exemplul concret al unui copil mic, Iisus le atrage atenţia asupra tuturor acelor „mici" din comunitate pe care ei trebuie să-i primească din pricina Numelui Său. Dar Matei ţine să introducă aici tema smereniei (folosind verbul *a se smeri),* din care face o condiţie a intrării în împărăţia cerurilor.

În ce priveşte grija pe care trebuie s-o avem pentru „cei mici", trebuie să menţionăm, de asemenea, parabola cu oaia cea pierdută, pe care Matei o plasează în acelaşi context al „Cuvântării bisericeşti" (18, 10-14), pentru a învăţa că, dacă Însuşi Tatăl Cel ceresc voieşte ca niciuna dintre oi să nu rămână rătăcită, ca niciunul dintre „aceştia mici" să nu se piardă, înseamnă că toţi membrii comunităţii (şi cu atât mai mult păstorii ei) trebuie să se simtă responsabili pentru fraţii lor şi în special pentru cei „mici". Dacă unul dintre aceştia se rătăceşte, fiecare trebuie să se gândească la el în primul rând (mai mult decât la alţi nouăzeci şi nouă) şi să depună toată străduinţa spre a-l aduce înapoi. În Luca (15, 3-8) această parabolă apare în alt context, cu o construcţie, un tablou parabolic şi o aplicare care-i dau un sens destul de diferit de cel din Matei. La Luca, ea serveşte să ilustreze - alături de parabolele drahmei pierdute şi a fiului risipitor - tema bucuriei lui Dumnezeu de a afla ceea ce era „pierdut". Joachim Jeremias vede în această parabolă unul din numeroasele cuvinte adresate de Iisus adversarilor Săi, dar din care tradiţia a făcut exortaţii către ucenicii Săi.[28] În acest caz, Luca ar fi cel care ne redă parabola în contextul ei original. Dacă Matei a deplasat-o în acest context diferit şi a operat modificări în relatare pentru a face din ea o lecţie cu privire la primirea celor „mici",[29] el nu face altceva decât să-şi manifeste o dată

27 Listele de păcate din Epistolele pauline (Rom 1, 29-31; 13, 13; I Cor 5, 10-11; 6, 9-10; II Cor 12, 20-21; Gal 5, 19-21; Col 3, 5,8) atrag atenţia mai ales împotriva acestor păcate anticomunitare, cum a demonstrat-o foarte bine Jerome MURPHY-O'CONNOR, **Becoming Human Together**, Wilmington, 1977, p. 135-139.

28 J. JEREMIAS, **The Parables of Jesus**, ed. revăzută, New York, 1963, p. 40.

29 O încercare de a reconstitui forma originală a acestei parabole o face Augustin GEORGE, **Les paraboles**, în „Lumière et vie", tome XXIII, nr. 119, sept.-oct. 1974, p. 35-48 (în special p. 45-47).

mai mult interesul extrem pentru edificarea unei autentice vieți comunitare.

În aceste caracteristici ale lui Matei sunt ușor de ghicit preocupările sale cu privire la Biserica în sânul căreia a văzut lumina zilei prima Evanghelie. Epistola Sf. Iacov (2, 1-13; 4,1 - 5,6) ne arată foarte bine cum trufia și aroganța celor bogați, pe de o parte, și discriminarea pe care o făceau uneori responsabilii comunităților între bogați și săraci, între cei mari ai acestei lumi și „pruncii" lui Hristos, pe de altă parte, compromiteau grav viața comunitară. În această situație în care creștinii nu mai împlineau „legea împărătească" a iubirii față de aproapele (Iac 2, 8), Sf. Iacov îi îndeamnă și el pe credincioși la smerenie. Se pare că viața duhovnicească a comunității mateiene avea nevoie urgentă de același remediu.[30]

Smerenia și primirea frățească a celor „mici" nu sunt singurele virtuți comunitare puse în relief de Evanghelia întâia.

Sf. Matei insistă și asupra *iertării* - „temă mai frecventă în Matei[31] decât în oricare altă parte a Noului Testament".[32] Iertarea frățească, acest „ciment al comunității mesianice".[33], apare la Matei deopotrivă drept condiția prealabilă și drept consecința necesară a iertării divine împărtășită prin Hristos. Matei, de pildă, deplasează un cuvânt al lui Iisus asupra iertării pentru a-i da o forță sporită. În Predica de pe Munte, după *Tatăl nostru* (care, de asemenea), nu aparținea la origine acestui context), Sf. Matei ține să insiste asupra celei de-a cincea cereri a Rugăciunii Domnești și adaugă un alt cuvânt al lui Hristos în care iertarea apare drept condiția *sine qua non* pentru primirea iertării din partea lui Dumnezeu: „Că de veți ierta oamenilor greșelile lor, ierta-va și vouă Tatăl vostru Cel ceresc; iar de nu veți ierta oamenilor greșelile lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greșelile voastre" (6, 14-15). Aceasta este o idee foarte importantă la Matei; ea va fi reluată și explicitată în parabola datornicului nemilostiv (18, 23-25). Această parabolă, proprie lui Matei, apare ca ilustrarea învățăturii lui Iisus de a ierta „până de șaptezeci de ori câte șapte" (18, 21-22). În paralela de la Luca este vorba de a ierta numai de șapte ori pe zi; și încă, în urma pocăinței păcătosului: „Și chiar de îți va greși de șapte ori într-o zi și de șapte ori se va întoarce către tine, zicând: «Mă căiesc», iartă-l" (Lc 17, 4). În Matei, iertarea este fără limite și fără condiții.

Cât despre parabola datornicului nemilostiv, ea constituie nu numai ilustrarea poruncii iertării, ci servește drept concluzie instrucțiunilor capitolului 18 cu privire la viața comunitară. De trei ori apare în această parabolă mențiunea iertării (v. 27, 32 și 35). Violențele slujitorului că-

---

30 Nu este, oare, posibil ca Biserica despre care mărturisește indirect Sf. Matei să fi făcut parte dintre Bisericile iudeo-creștine din Diaspora cărora le-a fost adresată poate Epistola Sf. Iacov? În orice caz, există paralele frapante între Evanghelia de la Matei și această Epistolă sobornicească.

31 Tema iertării este prezentă peste tot în paginile acestei Evanghelii (6, 12-14; 9, 5-6; 12, 31-32; 18, 21, 27, 32, 26, 28).

32 P. BONNARD, op. cit., p. 277.

33 Ibid., p. 279.

ruia i se iertase datoria faţă de „tovarăşul său" fac poate aluzie la conflictele care sfâşiau uneori comunităţile creştine. Parabola învaţă că imensitatea milei „Împăratului", gratuitatea absolută a iertării divine, trebuie să se concretizeze în viaţa ucenicilor lui Hristos printr-o disponibilitate de a ierta infinit fraţilor. Poanta polemică a parabolei - adresată credincioşilor, iar nu celor din afară - se află cu siguranţă în v. 33: „Nu se cădea, oare, ca şi tu să ai milă de cel împreună slujitor cu tine, precum şi eu am avut milă de tine?"

Sf. Matei menţionează, desigur, multe alte virtuţi comunitare. Noi însă ne-am propus să ne referim numai la textele specifice Evangheliei sale.

III. Câteva cuvinte măcar trebuie să spunem aici despre **Împărăţia cerurilor,**[34] temă care revine foarte des în predica Mântuitorului aşa cum ne-o prezintă Sf. Matei. *Biblia de la Ierusalim* adoptă pentru această Evanghelie un plan care pune foarte bine în evidenţă centralitatea acestei teme în Matei.[35]

Prezentă în persoana şi în lucrarea mântuitoare a lui Hristos, această Împărăţie este deja o realitate actuală. Dumnezeu vrea să împărăţească în şi între oameni şi să fie recunoscut ca Împărat. Oamenii sunt chemaţi să „intre" în această Împărăţie (5, 20; 7, 21; 18, 3). Ea este ca o sală de banchet în care fiecare dintre invitaţi îşi are locul său (8, 11).

Împărăţia cerurilor are un dublu aspect. Pe de o parte, ea apare ca o realitate viitoare, eshatologică. Într-adevăr, în numeroase locuri din Evanghelie ea apare ca ţinând de viitor (de exemplu: 10, 7; 24, 14) şi mai multe parabole o descriu ca aşteptându-şi împlinirea, desăvârşirea; aşa sunt parabola cu grăuntele de muştar sau cea a neghinelor (13, 24-32. 47-50). Pe de altă parte însă, chiar aceste parabole presupun că Împărăţia este deja prezentă, căci ele învaţă că ea se va extinde şi va creşte în ciuda obstacolelor.

Epoca Bisericii este această perioadă intermediară dintre inaugurarea Împărăţiei cerurilor, prin lucrarea lui Hristos, şi desăvârşirea sa viitoare. Biserica *(ekklesia)* şi Împărăţia *(basileia)* nu sunt identice. Biserica este orientată spre Împărăţia viitoare. Ea aşteaptă şi realizează totodată această Împărăţie eshatologică.

Ceea ce dorim să subliniem aici este că spiritualitatea comunităţii mateiene apare profund marcată de tensiunea aşteptării eshatologice,

34 Evanghelia întâia foloseşte expresia „Împărăţia cerurilor", în timp ce Marcu şi Luca pe cea de „Împărăţia lui Dumnezeu". Cele două expresii au un sens absolut identic. Sf. Matei, conformându-se obiceiului iudaic, vrea să evite cât mai mult cu putinţă pronunţarea numelui lui Dumnezeu (cf. W. HARRINGTON, **Nouvelle introduction à la Bible**, trad. de l'anglais par J. Winandy, Paris, Seuil, 1970, p. 730).

35 În această Biblie, porţiunea centrală a Evangheliei de la Matei, cuprinsă între Evanghelia „copilăriei" (cap. 1-2), pe de o parte, şi relatarea patimilor şi a arătărilor de după Înviere (cap. 26-27), pe de altă parte, este împărţită în cinci secţiuni, cu următoarele titluri: I. Promulgarea Împărăţiei cerurilor (cap. 3-7); II. Propovăduirea Împărăţiei cerurilor (cap. 8-10); III. Taina Împărăţiei cerurilor (11, 1 - 13,52); IV. Biserica, pârga Împărăţiei cerurilor (13,53 - 18,35); şi V. Apropiata venire a Împărăţiei cerurilor (cap. 19-25).

tensiune caracteristică timpului Bisericii, adică acestei epoci dintre prima şi a doua venire a lui Hristos.

Biserica trăieşte deja timpul eshatologic. Pentru Sf. Matei, venirea lui Mesia marchează sfârşitul sau plinirea istoriei sfinte. În genealogia Mântuitorului, reluând un gen literar de veche tradiţie biblică (cel al genealogiilor), Matei se arată original prin cele trei serii de câte patrusprezece generaţii. Ori, patrusprezece înseamnă de două ori şapte, adică - în zile - echivalentul a două săptămâni. Se ştie că în calculele apocaliptice (Dan 9, 1-27 şi *Cartea lui Enoh*, care datează din sec. II î.H. şi care se bucura de o largă circulaţie în timpul în care scria evanghelistul), istoria lumii este împărţită în săptămâni de ani, Mesia trebuind să se arate la începutul celei de-a şaptea săptămâni a istoriei lui Israel - al celei de-a zecea săptămâni a lumii, după *Cartea lui Enoh*.[36] Este foarte probabil că cele trei serii ale genealogiei mateiene vor să pună în evidenţă ideea că Iisus vine la sfârşitul celei de-a şasea săptămâni (3 x 14 = 6 x 7) a istoriei care începe cu chemarea lui Avraam, inaugurând săptămâna desăvâşită, cea a lui Mesia.[37]

Comunitatea Sf. Matei are conştiinţa că este o comunitate mesianică. Ea trăieşte timpul din urmă, marcat de eforturile disperate ale „porţilor iadului“ (16, 18) de a nimici lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu. În această confruntare dramatică, Biserica mateiană, deplin încrezătoare în Domnul ei, caută să discearnă semnele apropierii sfârşitului (cf. Mt. 24). Ea ştie că trebuie să fie vigilentă în această aşteptare a venirii Mirelui (25, 1-13), că trebuie să fructifice harul pe care l-a primit (25, 14-30). Căci sfârşitul aşteptat înseamnă totodată şi Judecata şi despărţirea definitivă a celor buni de cei răi (25, 31-46).

IV. Trebuie să relevăm, de asemenea, locul eminent pe care-l ocupă *Sfintele Taine* în spiritualitatea comunităţii mateiene.

Într-adevăr, Matei ne oferă elemente foarte importante în ce priveşte mai ales practica şi teologia Botezului şi a Euharistiei.

1. În ce priveşte *Sf. Botez*, există, în primul rând, o trăsătură specific mateiană în cuvântul Sf. Ioan Botezătorul asupra botezului său comparat cu cel al lui Mesia: Matei, spre deosebire de Marcu (1, 4) şi de Luca (3, 3b), îi refuză lui Ioan botezul *spre iertarea păcatelor*. Este vorba pur şi simplu de un botez „cu apă, spre pocăinţă“ (Mt 3, 11), căruia Ioan Botezătorul îi opune Botezul Celui „mai tare“, Care vine după el, anume Botezul „cu Duhul Sfânt şi cu foc“.

Există, de asemenea, în relatarea mateiană a Botezului lui Iisus (3, 13-17) trei elemente specifice demne de a fi menţionate:

- De la început, Matei - singurul - ţine să precizeze că Iisus „a venit la Iordan, către Ioan, *ca să se boteze de către el*“ (v. 13). Primirea botezului a fost, deci, după Evanghelia întâia, intenţia care L-a determinat pe Iisus să vină la Iordan.

36 Cf. X. LÉON-DUFOUR, **Livre de la genèse de Jésus-Christ**, p. 57.
37 **Ibid.**

- A boteza îi aparține numai lui Hristos. Este propriu lui Matei dialogul dintre Sf. Ioan Botezătorul și Iisus: „Ioan însă Îl oprea, zicând: «Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine?» Și răspunzând, Iisus a zis către el: «Lasă acum, că așa se cuvine să împlinim toată dreptatea.» Atunci L-a lăsat" (Mt 3, 14-15). Acest dialog vrea să justifice de ce Cel Care, Singur, are puterea de a boteza este botezat de Ioan. Căci - se vede bine din acest text - a boteza îi aparține numai lui Hristos. Însuși Ioan Botezătorul ar fi voit să primească Botezul de la Iisus, acel Botez „cu Duhul Sfânt și cu foc". Botezul pe care l-au primit credincioșii comunității creștine este Botezul lui Hristos, Botezul autentic.

- În al treilea rând, este vorba de prezența verbului *diekolúen* = *se opunea, îl oprea* (v. 14). Se pare că acest verb a fost preluat cu un sens precis în ritualul primitiv al Botezului (cf. Fapte 8, 36; 10, 47; 11, 17).[38] Am avea aici un mic indiciu asupra unuia din elementele acestui ritual?

Textul specific mateian cel mai important privind Botezul este, desigur, cel din 28, 19, unde Hristos Cel înviat poruncește Apostolilor ca ei să învețe toate neamurile și să boteze „în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfâtului Duh". Acesta este singurul text neotestamentar în care apare formula trinitară a Botezului, formulă pe care o regăsim în *Didahie* (7, 1). Matei ne oferă această precizare de importanță capitală că Botezul „în Numele lui (Domnului) Iisus (Hristos)" (Fapte 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5) sau „în Hristos Iisus" (Rom 6, 3), adică Botezul creștin, era de fapt săvârșit „în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh".[39] Din prezența acestei formule la Taina Botezului ne putem da seama de importanța învățăturii despre Sfânta Treime în învățătura și în viața comunității mateiene. Niciodată în Biserică n-a putut fi mărturisit Iisus ca Hristos fără a fi mărturisit totodată Dumnezeul unic ca Dumnezeu întreit în Persoane. Credința în Sfânta Treime este fundamentul întregii spiritualități creștine.[40]

2. Cu privire la *Sf. Euharistie,* Matei ne oferă, de asemenea, câteva elemente proprii care arată importanța acestei Sfinte Taine în comunitatea sa.

În relatarea sa despre instituirea Sf. Euharistii (26, 26-29), Matei este foarte apropiat de Marcu. Dacă însă textul lui Marcu este mai narativ, cel al lui Matei are un accent liturgic mai dezvoltat; este absolut evident că el scrie pentru creștini obișnuiți cu săvârșirea Euharistiei. Se poate spune că, în relatarea sa despre Cina cea de taină, „Matei presupune experiența euharistică a Bisericii sale".[41] După Matei (v. 29), la vestirea mesei care va fi celebrată în Împărăția Tatălui Său, Domnul

38 P. BONNARD, **op. cit.**, p. 39.

39 Nu este locul aici să discutăm problema istoricității acestor cuvinte ale Mântuitorului. În orice caz, formula trinitară din v. 19 nu este nicidecum de dată târzie, cum încearcă să dovedească unii autori; paralelele pauline (II Cor 12, 4-6) și mai ales cea din **Didahie 7**, 1 arată, dimpotrivă, că ea era folosită la Botez încă de la începutul existenței Bisericii.

40 „Nu avem altă alegere decât Treimea sau iadul", zice Vl. LOSSKY, **op. cit.**, trad. și ed. cit., p. 94.

41 P. BONNARD, **op. cit.**, p. 379; cf. p. 377.

adaugă cuvintele „cu voi" *(meth'umôn)*, trăsătură care „este caracteristică orientării ecleziale a Evangheliei întâia".[42]

O învățătură euharistică ne este oferită în relatările despre înmulțirea pâinilor. Matei și Marcu au fiecare câte două; Luca și Ioan numai câte una. Interpretarea euharistică a acestei minuni, înscrisă în înseși relatările evanghelice, este comună celor patru Sfinte Evanghelii. Există totuși câteva mici caracteristici mateiene care merită subliniate. Astfel, în prima relatare (14, 13-20), Sf. Matei simplifică dialogul dintre Iisus și ucenicii Săi și suprimă toate detaliile care nu sunt indispensabile, „pentru a face să reiasă gesturile și cuvintele solemne ale lui Hristos; întreaga relatare gravitează în jurul poruncilor Sale *(dóte, férete, kaleúsas)*".[43] Figura lui Hristos, dătătorul Pâinii cerești, este astfel pusă mai clar în evidență. O intenție asemănătoare se constată în a doua relatare mateiană a înmulțirii pâinilor (15, 32-39). Chiar dacă-l urmează îndeaproape pe Marcu, Matei ameliorează redactarea și-L prezintă mai bine pe Hristos ca actorul principal al evenimentului.

Alături însă de aceste trăsături care reies dintr-o analiză comparativă a Evangheliilor, există un text specific mateian care ne spune ceva asupra *disciplinei euharistice*. Este vorba de Mt 7, 6: „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie pe voi". În contextul Predicii de pe Munte, acest cuvânt enigmatic al lui Iisus apare în mod neașteptat între porunca de a nu judeca (v. 1-5) și învățătura cu privire la eficiența rugăciunii (v. 7-11). Prin „cele sfinte" pentru creștini, „mărgăritarele" lor, se poate, desigur, înțelege învățătura sfântă și scumpă a Bisericii, care nu trebuie predată unor oameni incapabili de a o primi cum trebuie și care ar putea abuza de ea (iudei și păgâni ostili propovăduirii evanghelice).[44] Dar *Didahia* (9, 5) aplică acest cuvânt la Sfânta Euharistie: „Nimeni să nu mănânce, nici să bea din Euharistia voastră, decât numai cei botezați în Numele Domnului. Căci despre aceasta a zis Domnul: «Să nu dați ceea ce este sfânt câinilor»". Joachim Jeremias a demonstrat că încă din primele zile ale Bisericii a existat un efort de a proteja cuvintele euharistice de orice profanare și neînțelegere.[45] Textul citat din *Didahie* este prima mărturie expresă cu privire la excluderea celor nebotezați de la masa euharistică a creștinilor. Alte mărturii, posterioare, confirmă caracterul esoteric al celebrării euharistice.[46] Dat fiind faptul că *Didahia* a apărut ea însăși cel mai probabil în

---

42 **Ibid.**, p. 380.

43 **Ibid.** p. 218-219.

44 Aceasta este interpretarea din **LA SAINTE BIBLE**, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem **(LA BIBLE DE JERUSALEM)**, Paris, Cerf, 1961, p. 1297, nota **c**.

45 J. JEREMIAS, **The Eucharistic Words of Jesus**, trad. din germană în engleză de N. Perrin, SCM Press, London, 1966, retip. 1973, **p.** 132 și urm. (acest capitol al cărții poartă chiar titlul: **Protejarea formulei sacre**).

46 Cea a lui PLINIU, a SF. IUSTIN MARTIRUL **(Apologia, I, 66, 1), a inscripției lui Abercius** (a se vedea textul ei la Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, **Patrologie**, vol. II, București, 1985, p. 485) și a Sf. IPOLIT **(Tradiția apostolică**, 23, 14**)**. Cf. J. JEREMIAS, **op. cit.**, p. 135-136.

Siria (Antiohia), şi încă într-o perioadă foarte apropiată de cea în care a fost redactată Evanghelia întâia,[47] putem crede că *logion*-ul din Mt 7, 6 se aplica şi el, în intenţia evanghelistului, la disciplina euharistică fără a exclude, poate, o aplicare mai largă, la tot ceea ce era sfânt pentru creştini. O astfel de disciplină euharistică, a cărei aplicare şi-a aflat ca temei un cuvânt al Domnului, ne spune multe asupra doctrinei euharistice şi, în general, asupra spiritualităţii sacramentale din Biserica mateiană.

V. Un alt aspect al spiritualităţii, aşa cum apare ea în Evanghelia întâia, este **dinamismul** ei. Toate elementele vieţii duhovniceşti ale comunităţii mateiene sunt marcate de acest dinamism.

1. În primul rând, descoperim în această Sf. Evanghelie *o Biserică foarte conştientă de îndatorirea sa misionară*. Însăşi Evanghelia are, în intenţia autorului ei, şi un scop misionar. Am putea chiar s-o numim pe drept *o Evanghelie misionară*.

Trebuie să precizăm, totodată, că misiunea creştină, în viziunea Bisericii Sf. Matei, este *o misiune universală*. Nu este locul aici să insistăm asupra universalismului primei Evanghelii. De la Evanghelia mateiană „a copilăriei" unde ne sunt prezenţi magii, reprezentanţi ai lumii păgâne, care vin să se proştearnă înaintea pruncului Iisus (2, 1 şi urm.) şi până la penultimul verset al Evangheliei, unde Hristos Cel înviat îi trimite pe ucenici la „toate neamurile" (28, 19), universalismul este afirmat - şi încă într-un mod cum nu se poate mai clar - în întreg cuprinsul scrierii. Cititorul avizat descopere peste tot in această Evanghelie indicii ale unei foarte dinamice implicări misionare a comunităţii mateiene.

2. Evangheia subliniază cu tărie faptul că creştinii nu pot fi purtători ai mesajului lui Hristos în lume dacă nu întrupează ei înşişi valorile acestui mesaj. Îndoitul cuvânt al lui Iisus despre sare şi despre lumină (5, 13-16) fae să reiasă cu claritate adevărul că ucenicii lui Hristos nu pot desfăşura o autentică misiune creştină fără mărturia concretă a propriei lor vieţi. Ei trebuie să fie „sarea pământului" şi „lumina lumii"; „lumina" lor trebuie „să lumineze înaintea oamenilor".[48]

3. O astfel de insistenţă îi era impusă Sf. Matei de realităţile dureroase care confruntau Biserica: existau, într-adevăr, pretinşi misionari a căror conduită şi a căror doctrină erau departe de a corespunde exigenţelor sarcinii pe care şi-o arogau. Am menţionat şi „doctrina" acestor falşi misionari. Căci, într-adevăr, Evanghelia întâia ne arată că, în cazul acestor oameni, nu era vorba numai de lipsa unei mărturii concrete a vieţii lor, ci că ei încercau să formuleze o justificare doctrinară a atitudinii lor. Pe scurt era vorba de un *antinomism* declarat al acestor pseudodidascăli. Şi e cert că împotriva unor astfel de antinomişti reţine Sf. Matei cuvintele Domnului din 5, 17-19. Aceştia nu numai că încalcă prin practica vieţii lor „Legea şi proorocii", dar îi învaţă şi pe alţii

---

47 Jean-Paul AUDET, **La Didaché, Instructions des Apôtres**, Paris, 1958, crede că această scriere a fost redactată la Antiohia, pe la anii 50-70.

48 P. BONNARD, **op. cit.**, p. 61, crede că acest îndemn al Mântuitorului de a săvârşi fapte bune „înaintea oamenilor" ar putea constitui şi „o punere în gardă contra unei tendinţe spre esoterism, datorată, poate, influenţei esenianismului".

să facă la fel. Această învăţătură antinomistă este condamnată de Iisus atunci când zice că El n-a venit să strice Legea şi proorocii, ci să le împlinească.

În partea a treia a Predicii de pe Munte Îl vedem pe Mântuitorul reluând această problemă - atât era ea de importantă pentru Matei - şi învăţând că „proorocii mincinoşi" se recuosc din „roadele rele" ale vieţii lor (7, 15-20). Adevăraţii ucenici, dimpotrivă, se recunosc din preocuparea lor de a face voia Tatălui Care este în ceruri (7, 21 şi urm.). Mica parabolă a celor două case (7, 24-27) ilustrează cele două atitudini opuse: cea a creştinului care nu transpune în viaţă cuvintele Domnului, care, deci, nu face „roade bune" şi care se aseamănă cu omul nechibzuit care-şi zideşte casa pe nisip; şi cea a creştinului care ascultă cuvintele lui Hristos şi le pune în practică, un om înţelept, care-şi zideşte „casa" pe stâncă.

4. Ce poate fi această „voie" a Tatălui ceresc pe care ucenicul lui Hristos trebuie s-o pună în practică? Matei, în alt text care-i este propriu, dă un răspuns foarte precis la această întrebare: norma faptelor pe care Hristos le pretinde de la ucenicii Săi este Scriptura, „Legea şi proorocii" (5, 17-19). Dar nu este vorba de o înţelegere a Scripturii ca aceea a cărturarilor şi a fariseilor. „Dreptatea" lor, bazată pe o interpretare superficială şi formalistă a Scripturii, nu poate satisface exigenţele Împărăţiei cerurilor. Hristos este Cel care descopere adevărata voie a Tatălui exprimată în preceptele scripturistice. Şi această semnificaţie nouă pe care o dă Iisus vechilor porunci orientează morala într-un sens cu totul opus celui al antinomiştilor. Ea nu aboleşte efortul moral; dimpotrivă, îl afirmă cu şi mai multă tărie. *Spiritualitatea comunităţii mateiene are, deci, o foarte marcată dimensiune morală.*

A doua parte a capitolului 5 - o lungă secţiune proprie lui Matei - ne arată modul în care Hristos „împlineşte" Legea şi poorocii prin aprofundarea pe care o aduce poruncilor vechi.[49]

Această importantă secţiune a Predicii de pe Munte se deschide cu enunţarea unui principiu general: „Căci zic vouă: De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor şi fariseilor, nu veţi intra în Împărăţia cerurilor" (5, 20). „Dreptatea" *(dikaiosúne)* înseamnă aici „toată virtutea".[50] Şase antiteze ilustrează acest principiu general (5, 21-48). În aceste antiteze, Iisus opune înţelegerii literaliste a preceptelor mozaice, aşa cum apărea ea în tradiţia cărturarilor şi a fariseilor, propria Sa interpretare, singura care poate conduce la desăvârşire (cf. v. 48).

5. Deoarece am vorbit de Scriptură ca expresie a voii divine, se cuvine să spunem câteva cuvinte despre locul Sfintei Scripturi în viaţa duhovnicească a Bisericii Sf. Matei. Mai întâi, ansamblul Evangheliei (şi mai ales primele capitole, în care abundă citatele „plinirii") ne înfăţişează Biserica mateiană descoperind semnificaţia evenimentelor vieţii Mân-

49 Verbul **„a împlini"** **(plerósai)** înseamnă aici a perfecţiona, a da o formă definitivă, a sublima Legea vec e (cf. **LA BIBLE DE JÉRUSALEM,** p. 1295, nota **b)** şi astfel a releva adevărata semnificaţie şi greutate a acestei Legi (a Scripturii).

50 Cf. Sf. GRIGORIE DE NYSSA, **Despre Fericiri,** în IDEM, **Scrieri,** partea întâia, col. **„Părinţi şi scriitori bisericeşti",** 29, **Bucureşti,** 1982, **p. 363-364.**

tuitorului în lumina Scripturilor. Se poate spune că ucenicul lui Hristos ne este prezentat de Sf. Matei ca hrănindu-se în mod constant din Scriptură. Ispititorului care-I cere să prefacă pietrele în pâini, Iisus îi răspunde cu acest citat scripturistic (din Deut 8, 3): „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu" (Mt 4, 4). Domnul afirmă, deci, că viaţa globală a omului - inclusiv viaţa sa trupească - se hrăneşte cu cuvântul lui Dumnezeu. Pâinile singure nu vor putea satisface viaţa omului.

6. Prima parte a capitolului 6 continuă aprofundarea „dreptăţii", începută în capitolul precedent, cu referire - într-un text care, de asemenea, este propriu lui Matei[51] - la trei „fapte" ţinute în mare cinste de tradiţia iudaică: *milostenia, rugăciunea şi postul* (6, 1-18). Pietăţii ostentative a „făţarnicilor", Iisus îi opune adevăratul mod de a practica milostenia, rugăciunea şi postul. Aceste fapte ale „dreptăţii" (v. 1) - zice Mântuitorul - au valoare pe calea desăvârşirii şi vor fi răsplătite de Tatăl numai dacă sunt practicate în taină. Este important să notăm că, după Evanghelia întâia, Hristos nu atacă aceste practici în sine, ci degradarea lor de către „făţarnici".

Dincolo de semnificaţia acestor două secţiuni asupra „dreptăţii" (5, 20-48 şi 6, 1-18) în contextul istoric în care Domnul a rostit aceste învăţături - şi noi nu ne îndoim nicidecum de autenticitatea lor istorică - percepem aici elemente bine conturate ale vieţii duhovniceşti ale Bisericii mateiene. Pericolul de a se mulţumi cu o „dreptate" superficială sau ostentativă ca cea a cărturarilor şi fariseilor exista şi printre creştini. Existau chiar falşi misionari cu o concepţie antinomistă, aşa cum am arătat. Este clar însă că, în general în această Biserică, practicarea poruncilor, ca şi a faptelor de pietate, ca milostenia, rugăciunea şi postul, era în mare cinste.

7. Asupra valorii şi a practicării acestor fapte de pietate Matei ne dă şi alte indicii cum nu se poate mai preţioase.

Astfel, de exemplu, în parabola Judecăţii din urmă (25, 31-46), moştenirea Împărăţiei cerurilor este răsplata milosteniei autentice, motivată de iubire şi milă faţă de „fraţii mai mici" ai lui Iisus Hristos; iar lipsa milosteniei va avea drept consecinţă pedeapsa veşnică. Creştinul comunităţii mateiene trebuie să fie preocupat de a pune întotdeauna în practică într-un mod foarte concret porunca iubirii aproapelui (6, 43 şi urm.) şi de a le veni în ajutor celor ce flămânzesc, străinilor, bolnavilor, celor închişi.

Trebuie să remarcăm preocuparea lui Matei de a da, în Predica de pe Munte, o instrucţiune mai completă asupra rugăciunii. În cele trei pericope asupra milosteniei (6, 2-4), rugăciunii (6, 5-6) şi postului (6, 16-18), fiecare din aceste trei teme este dezvoltată după o schemă asemănătoare. Sf. Matei nu ezită să rupă echilibrul acestui plan - preluat din sursa sa -,

---

51 În afară, mai ales, de **Tatăl nostru**, pe care Sf. Luca, într-o versiune destul de diferită, îl plasează într-un alt context (11, 2-4). Se pare că Rugăciunea Domnească nu făcea parte din contextul Predicii de pe Munte în sursa orală pe care a folosit-o Matei.

introducând versetele 7 - 15 (o punere în gardă împotriva felului de a se ruga al păgânilor, v. 7 - 8, apoi *Tatăl nostru*, modelul prin excelență al rugăciunii, v. 9 - 13, și dezvoltarea asupra cererii privind iertarea greșiților, v. 14-15), cu singurul scop de a oferi o imagine mai completă a învățăturii lui Iisus asupra rugăciunii. Singur Matei ne dă, de altfel, acest cuvânt al Domnului cu privire la eroarea unei rugăciuni reduse la o bolborosire nesfârșită de cuvinte deșarte (6, 6-8) sau cel despre valoarea rugăciunii comune a „doi sau trei" adunați în Numele Său (18, 19-20).

În ce privește rugăciunea creștină care invocă Numele lui Iisus, îi vedem pe ucenicii aflați în pericol cerând să fie mântuiți de Iisus, cu aceste cuvinte: „Doamne, mântuiește (-ne) că pierim!" (8, 25). Acestea sunt „cuvinte cu alură liturgică".[52] Cei ce vorbesc aici nu sunt vâslași înspăimântați, ci ucenici, care recurg la Cel ce-i poate mântui. Aceeași formulă o regăsim pe buzele lui Petru: „Doamne, mântuiește-mă!" (14, 30).

Să adăugăm că Matei mărturisește indirect că îngenuncherea (cf. 17, 14b ș.a.) sau chiar prosternarea cu fața la pământ (cf. 17, 6; 26, 39) erau postùri obișnuite de rugăciune în timpul său.

Asupra postului, în 9, 15, unde este vorba de timpul de după luarea Mirelui de la ucenici, se găsește expresia proprie lui Matei „a fi trist", „a ține doliu", în loc de „a posti" din paralelele de la Marcu și Luca. Această expresie pune mai bine în evidență dimensiunea eshatologică a postului creștin.

8. Dacă practicarea faptelor dreptății este încă pe linia pietății iudaice, deși cu această aprofundare de care am vorbit și cu noi exigențe, există la Matei un element al efortului pentru desăvârșirea creștină care nu poate fi ancorat în ceea ce „s-a zis celor de demult"[53] și care nu are paralelă directă în celelalte Evanghelii. Este vorba de textul din Mt 19, 10-12 asupra *abstinenței voluntare* sau a *celibatului*. În convorbirea cu ucenicii care urmează după discuția cu fariseii asupra divorțului (19, 3-9), Iisus se referă la un nou „limbaj", a cărui înțelegere este un har (v. 11) și care-i vizează pe cei „care s-au făcut fameni pe ei înșiși pentru Împărăția cerurilor" (v. 12). Se vede că Biserica mateiană ține în mare cinste învățătura Mântuitorului asupra unei stări sau vocații încă și mai presus decât căsătoria.

Este posibil - așa cum am arătat mai sus[54] - ca aceeași învățătură privind valoarea celibatului să fie exprimată în mod indirect în 2, 23, unde Matei leagă apelativul de „Nazarinean" dat lui Iisus de un cuvânt imprecis a „proorocilor".

Este neîndoielnic că în Biserica lui Matei existau și dintre aceia care, acceptând chemarea Mântuitorului, se consacraseră exclusiv Împărăției cerurilor. Situația Apostolului Pavel însuși și instrucțiunea pe care el o dă corintenilor asupra avantajelor fecioriei (și, în general, ale celibatului, I Cor 7, 25 și urm.) ne fac să credem că unii credincioșii - nu mulți, cum rezultă din pericopa mateiană asupra celibatului (19, 11 și

52 P. BONNARD, **op. cit.**, p. 120.
53 Dar care avea antecedente în practica esenienilor.
54 Cf. nota 24.

urm.) şi mai ales din finalul acestei pericope („Cine poate înţelege să înţeleagă!", v. 12) - urmau această cale a consacrării totale în slujba lui Hristos şi a Bisericii Sale.

9. Practicarea poruncilor, a faptelor de pietate, a ascezei, tot acest angajament dinamic al creştinului mateian vizează realizarea desăvârşirii pe care Domnul o aşteaptă de la ucenicii Săi. Căci apartenenţa la comunitatea creştină nu asigură prin ea însăşi intrarea în Împărăţia cerurilor. Biserica este pentru Sf. Matei un *corpus mixtum*: în sânul ei cei buni trăiesc alături de cei răi; numai Judecata din urmă va opera separarea definitivă a unora de ceilalţi. Parabola neghinelor (13, 24-30. 36-43), proprie lui Matei, exprimă într-un mod foarte clar această învăţătură a lui Iisus. Nu toţi cei ce-şi zic ucenici ai lui Hristos se vor bucura la masa nunţii eshatologice. Trebuie să ai şi „haină de nuntă" (22, 11-12). Şi acestei parabole a festinului nupţial Matei îi adaugă o concluzie care-i este specifică: „Căci mulţi sunt chemaţi, dar puţini aleşi" (22, 14).

*

Departe de a avea pretenţia că am epuizat datele specific mateiene asupra spiritualităţii creştine aşa cum era ea înţeleasă şi trăită în mediul în care a apărut Evanghelia întâia. Căci aceste date sunt de o bogăţie neaşteptată şi, chiar separate de contextul lor, ele ne pot oferi o idee destul de clară asupra a ceea ce era viaţa în Hristos a creştinilor cărora li se adresa în primul rând opera Sf. Matei.

Viaţa comuntăţii mateiene ne apare, în primul rând, foarte bine fundamentată teologic. Se vede că exista deja aici o teologie atent elaborată şi ancorată deopotrivă în Scriptura veche şi în învăţătura lui Hristos Iisus. Importanţa pe care o acordă Matei temeiului biblic ne fac să ne gândim la sfatul Sf. Antonie cel Mare, acest mare părinte spiritual şi dascăl al „misticii" creştine, de a nu face nimic fără a avea temei în Sf. Scriptură. Biserica mateiană face din Scriptură - înţeleasă în lumina cea nouă a învăţăturii şi a lucrării lui Hristos - hrana perpetuă a vieţii sale şi a eforturilor sale pe calea Împărăţiei cerurilor.

Viaţa în Hristos a credincioşilor comunităţii mateiene, cu o clară şi sigură orientare hristocentrică şi eclezioecentrică, se prezintă ca menţinând în bun echilibru cele două dimensiuni ale autenticei spiritualităţi creştine de totdeauna: *dimensiunea sacramentală* şi *dimensiunea morală*.

La prima dimensiune, Sf. Matei se referă în mod lămurit şi cu elemente specifce. El ştie foarte bine că sfinţenia este un dar al lui Hristos în Biserica Sa şi că creştinii primesc acest dar prin Sfintele Taine. Şi Evanghelia mărturiseşte despre o viaţă sacramentală bine structurată si de lungă tradiţie.

Dar din pricina unor situaţii concrete din Biserica sa, Matei se vede obligat să insiste mai mult asupra dimensiunii morale. El nu pierde nici un prilej pentru a reaminti obligaţia pe care o au creştinii de a face voia Tatălui ceresc, de a fi vigilenţi în împlinirea poruncilor dumnezeieşti, silindu-se să depăşească „dreptatea" îngustă şi formalistă a cărturarilor şi fariseilor.

Deşi este foarte mult preocupat de realităţile concrete din viaţa Bisericii sale, Matei nu pierde din vedere un alt aspect important al spiritualităţii: este vorba de **orientarea sa eshatologică**, de tensiunea pe care o trăiesc creştinii în aşteptarea plină de iubire şi de încredere a venirii Mirelui. Căci Biserica mateiană se ştie pe calea Împărăţiei cerurilor.

ASPECTS DE LA SPIRITUALITÉ DE LA COMMUNAUTÉ MATTHÉENE À LA LUMIÈRE DES TEXTES ET DES TRAITS SPÉCIFIQUES DU PREMIER ÉVANGILE

Resumé

L'Evangile de St. Matthieu n'est pas tout simple une histoire de la vie de Jésus. Cet Evangile est plutôt une interprétation théologique de la vie de Jésus; et non pas seulement une interprétation personnelle de l'auteur, car, dans l'élaboration de cet écrit, on peut déceler „un processus communautaire". Et c'est par cela aussi que le premier Evangile est réellement un Evangile „ecclésiastique".

Mais ce processus communautaire n'a pas été un processus exclusivement intellectuel. La théologie de l'Eglise dont témoigne St. Matthieu est liée à l'expérience concrète de la vie en Christ, de ce qu'on peut nommer l'expérience mystique de l'Eglise. Cet Evangile nous témoigne „d'une communauté qui vit sa foi en se remémorant les événements du temps du Jésus" (X. Léon-Dufour).

Si, par cette remémoration, les auteurs des Evangiles ont eu comme but de confirmer la foi chrétienne et, en général, la vie en Christ de l'Eglise (cf. Lc 1, 3-4), l'exégète, faisant la route au sens inverse, peut reconstituer bon nombre des éléments de cette foi et de cette vie de l:Eglise dont faisaient partie et auxquelle s'adressaient les évangelistes.

Cet exposé, en se basant exclusivement sur les textes et sur les traits spécifiques du premier Evangile, veut redécouvrir ce que pouvait être la vie en Christ ou la spiritualité de cette communauté chrétienne de la seconde partie du premier siècle dont Matthieu faisait partie et dont le témoin il se fait pour nous.

Confrontée avec des problèmes difficiles (comme étaient la persécution ou l'activité des prédicateurs hérétiques), cette Eglise cherche des solutions à ces problèmes et prouve ainsi sa vitalité spirituelle.

Tout d'abord, on voit du premier Evangile que la spiritualité de l'Eglise matthéene est une spiritualité christocentrique. Mais il s'agit aussi d'une spiritualité ecclésiastique, Matthieu manifestant un interêt tout spécial pour tout ce qui tient de la vie communautaire. Cette spiritualité avait à la fois une dimension sacramentelle (l'Evangile témoigne surtout de la théologie et de la pratique du Baptême et de l'Eucharistie) et morale. Prenant position contre l'antinomisme des „faux prophètes", l'Eglise de St. Matthieu, qui se sait sur la voie du Royaume des cieux, manifeste une rémarquable dynamisme dans l'accomplissement de la volonté divine, exprimée dans la personne et dans l'oeuvre du Messie Jésus.

Pr. Prof. **ILIE MOLDOVAN**, Sibiu

ORIGINEA ŞI SEMNIFICAŢIA RELIGIOS-MORALĂ A APELATIVULUI „DUMNEZEU" ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Note introductive. Suntem pe aceste meleaguri de veacuri. Istoria şi geografia noastră nu ne spun să fi avut alt ţinut de obârşie. Dar suntem totodată aici, la ţărmul Mării Negre, pe malul Dunării de Jos şi în cetatea de munţi a Carpaţilor, singurul popor creştinat pe nesimţite în cea dintâi perioadă a erei creştine. După specificul său, creştinismul nostru poartă în sine urmele „aprinderii Duhului". Fenomenul acesta este originar, ţine de modul „revărsării" Sfântului Duh din ziua de Rusalii şi se cuvine, în primă instanţă, înregistrat ca atare. Apariţia şi afirmarea creştinismului în spaţiul carpato-dunărean, cu notele sale de viaţă şi existenţă proprii, cristalizate şi menţinute în datini şi obiceiuri strămoşeşti, sunt şi ele, alături de alte argumente, o dovadă de necontestat a continuităţii noastre pe teritoriul de astăzi a României. Urmând calea unei creşteri providenţiale şi a unei dezvoltări istorice particulare, marcate de furtunile năvălirilor barbare, creştinismul vechi carpatic şi-a creat o spiritualitate originală, integrând în acelaşi timp pe autohtoni în istoria creştină europeană şi diferenţiindu-i de popoarele apărute vremelnic în vârtejul diferitelor migraţii. La alcătuirea unităţii etnice şi culturale româneşti, legată indisolubil de armonia pământului stăpânit din veac de străvechii geto-daci, unitate carpato-dunăreană ce se făureşte în cursul secolelor IV şi V, elementul spiritual se descoperă ca cel mai important factor implicat în această nouă existenţă. Când vor veni paleoslavii, după mai bine de o sută de ani, la sud de Dunăre, locuitorii acestui pământ vor fi în posesia unei spiritualităţi creştine formate, ca şi a unei culturi superioare. Nu numai limba română îşi va menţine integritatea, prin structura sa gramaticală latină şi fondul său principal de cuvinte, dar şi spiritualitatea îşi va păstra configuraţia de origine, influenţând viaţa şi cultura popoarelor slave cu ocazia încreştinării acestora, ca şi după intrarea lor în sfera de cultură a Bizanţului.

Istoria creştinismului daco-roman e clădită pe izvoare de natură diferită. Întrucât toate aceste izvoare urmăresc să pună în lumină un început absolut, din care se înfiripă o viaţă nouă, ele alcătuiesc o împletire de date ale istoriei faptice cu cele ale istoriei logice. Un exem-

plu concludent ni-l oferă mărturia istoricului Eusebiu de Cezarea privind lucrarea de evanghelizare în Dobrogea a Sfântului Apostol Andrei.[1] Deşi în ochii multor cercetători această mărturie ar avea un caracter îndoielnic, ea neputând fi adusă ca sursă literară sigură în sprijinul răspândirii creştinismului în Dacia înainte de secolul al III-lea al erei noastre, ea nici nu poate fi contestată în mod absolut.[2] Originea apostolică a creştinismului românesc în nici un caz nu este o simplă ipoteză. Înmulţirea materialului documentar, din diverse domenii, ca şi reevaluarea mărturiilor cunoscute până în prezent, sunt în măsură să schimbe unele presupoziţii prin care se strecoară îndoielile, consolidând terenul investigaţiei istorice.[3] În lumina unor apofundări istorico-teologice, dogmatice şi morale, a surprinderilor unor semnificaţii creştine pe care le deţin termenii religioşi din vocabularul limbii noastre, mărturia lui Eusebiu ar putea dobândi noi certitudini. Caracterul apostolic al creştinismului românesc poate fi dovedit şi prin argumente neotestamentare. E tocmai ceea ce vrem să demonstrăm în studiul de faţă, referindu-ne la semnificaţia apelativului *Dumnezeu*. Sigur, viaţa unor cuvinte din terminologia noastră religioasă e aşa de strâns legată de a înaintaşilor noştri daco-romani şi străromani, care le-au folosit, încât transformările pe care le-au suferit aceste cuvinte până au ajuns în limba română — genealogia, evoluţia semantică, uneori chiar şi migraţia lor — luminează tocmai acele laturi mai întunecate şi nesigure ale începuturilor vieţii creştine la Dunăre şi Carpaţi. O anume cerce-

---

1 „Când Sfinţii Apostoli şi ucenici ai Mântuitorului nostru s-au împrăştiat peste tot pământul locuit, lui Toma, precum cuprinde tradiţia, i-a căzut la sorţi (spre evanghelizare) ţara parţilor, lui Andrei Scythia, lui Ioan Asia, unde şi-a petrecut viaţa ..." Eusebiu de Cezareea, **Istoria bisericească**, III, 1, Ed. Schwarz, în **Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten**, Bd. VII, 1, Leipzig, 1903, p. 189.

2 Ideea creştinismului daco-roman de origine apostolică e pusă în lumină la noi de către I. Popescu-Spineni, vezi: **Vechimea creştinismului la Români**, Bucureşti 1934.

3 Primirea creştinismului de către populaţia Daciei-Romane din cele dintâi timpuri ale erei creştine, temă de viguroasă şi îndelungată discuţie, îşi găseşte noi susţinători printre cercetătorii istoriei noastre bisericeşti din ultima vreme. De exemplu: Pr. Prof. I. Rămureanu: **Noi consideraţii privind pătrunderea creştinismului la traco-geto-daci**, în „Ortodoxia" XXVI (1974), nr. 1, p. 164; **Sfinţi şi martiri la Tomis — Constanţa**, în „Biserica Ortodoxă Română", XCII (1974), nr. 7—8, Diac. P. I. David: **Primii martiri creştini cunoscuţi pe teritoriul Patriei noastre**, în „Mitropolia Olteniei", XXIB (1972), nr. 3—4, **Coincidenţe şi relaţii generale (indirecte) între Traco-daci-Celtobritani şi Anglia-Dacoromânia** (sec.?—XIII î.Hr.). Bucureşti, 1975, p. 23—42. Pr. Nicolae Şerbănescu, **1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existenţa Episcopiei Tomisului**, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXXVII (1969) nr. 9—10. Tit-Simedrea, **Cel mai vechi document arhiologic creştin, găsit pe teritoriul ţării noastre** (Gema creştină de la Tomis), în „Glasul Bisericii", XXVII (1968), nr. 5—6. Pentru dovedirea vechimii creştinismului la români avem la îndemână argumentele care au devenit clasice: istoric propriu-zis, arheologic. Materialele demonstrative se înmulţesc continuu. Argumentul etnologic n-a ajuns încă să se impună cu putere de-sine-stătătoare, de aceea dovezile din domeniul etnografiei, insuficient folosite până în prezent, au fost adesea incluse între cele ale demonstraţiei „filologice. (V. Pârvan, N.M. Popescu). Tema generală la Pr. Prof. M. Păcurariu: „Istoria Bisericii Ortodoxe Române", vol. I, Bucureşti, 1980, p. 51—130.

tare teologică din această perspectivă, însă, ar putea să însemne și un apreciabil aport la cunoașterea istoriei spiritualității creștine românești.

Considerații privitoare la identificarea creștinismului și a spiritualității apostolice. Istoria nașterii și a propagării, a creșterii și a răspândirii creștinismului în lume nu poate fi redusă la observarea felului în care se formează și se dezvoltă viața creștină exprimată doar printr-o doctrină. Ea trebuie să țină seama, poate chiar mai mult, și de felul în care se constituie o societate religioasă nouă, care cuprinde, la rândul ei, un complex de sentimente și idei, reprezentări și intuiții, atitudini și structuri de manifestare cultică, cu alte cuvinte trebuie să urmărească o anumită tipologie care se formează pe baza unei experiențe religioase specifice. Cea dintâi experiență de acest gen aparține Sfinților Apostoli, în calitatea lor de martori ai vieții și învierii lui Hristos, pe care L-au cunoscut în modul petrecerii Domnului cu ei în lume. Primind pe Sfântul Duh direct de la Hristos, credința și înțelegerea, activitatea și învățătura lor nu se pierd, ci rămân temeiul de suprem prestigiu al Tradiției creștine. Duhul pe care ei îl transmit prin Tradiție e viu și lucrător în existența Bisericii, în toate locurile și toate timpurile. Cu toate acestea, experiența proprie pe care ei au făcut-o ca martori oculari ai Mântuitorului are un specific de neînlocuit.[4] Tradiția apostolică, urmând primei mărturii a ucenicilor Domnului, dobândește și ea un caracter obiectiv, care dă naștere unei alte experiențe, în condițiile concrete ale existenței celei dintâi generații creștine. Astfel apare o tipologie spiritual creștină, prima de acest gen, putând fi numită și ea apostolică. Tipologia este semnul apartenenței credincioșilor unei comunități la o perioadă sau alta din cursul dezvoltării creștinismului, fără să-i segmenteze unitatea, fiindcă integritatea lui e garantată de prezența Sfântului Duh în istorie. În acest fel, o distincție între tipologia ante-constantiniană, apostolică, și cea constantiniană este justificată și este ușor de făcut. Creștinismul românesc, ca și spiritualitatea lui, aparține tipologiei apostolice, care a rezultat din prima semănătură a cuvântului lui Dumnezeu în lume.[5]

Așadar, în fazele succesive pe care creștinismul le parcurge în istorie, fie datorită unei dezvoltări interne, fie adaptării la împrejurări de timp și de spațiu diverse, fără să-și schimbe conținuturile sale divine, ni se dă posibilitatea să-i descifrăm anumite sensuri spirituale ce se descoperă rând pe rând. E vorba mai ales despre sensurile pe care le îmbrățișează formulele mărturisirilor de credință, cele din perioada

4. Tradiția apostolică și specificul perioadei apostolice, care se încheie cu moartea celui din urmă dintre Apostoli, fără să fie una cu perioada primară, la Yves M.J. Congar, O.P., **La Tradition et les traditions.** Essai historique, ed. IV, „Signe", Paris, 1962, p. 75.

5 E vorba despre un cadru tipologic care corespunde periodizării prezentate în **Istoria bisericească universală** (T.M. Popescu, T. Bodogae, G. Stănescu), București, 1956, p. III—IV. Perioada întâia, primară, ține de la întemeierea Bisericii până la 324, iar a doua perioadă începe cu Constantin cel Mare.

creştină primară şi cele din perioada ce a urmat acesteia.[6] Diferite urme ale kerygmei apostolice pot conta şi ele drept formule de acest gen. Pe măsură ce identificăm în terminologia noastră religioasă asemenea urme, dobândim oarecare indicii, nu lipsite însă de o reală valoare, atât cu privire la originea şi vechimea creştinismului daco-roman, cât şi la specificul spiritualităţii acestuia.

O mărturisire de credinţă, ca orice act de comunicare, se realizează printr-o expresie verbală. Sensul ei nu constă însă în materialul verbal prin care se exprimă, ci în funcţia pe care cuvântul respectiv o îndeplineşte. Numai funcţia cuvântului şi sistemul de corelare pe care îl determină în alcătuirea unei mărturisiri aduce cu sine o semnificaţie bine conturată. De aceea o cercetare teologică a termenilor creştini pe care îi păstrăm în zestrea de cuvinte religioase româneşti se cuvine să fie îndreptată mai ales spre cunoaşterea funcţiilor lor primare. De acest lucru ne vom da mai bine seama studiind apelativul *Dumnezeu* potrivit funcţiei lui originare. Nu mai puţin adevărat este că o semnificaţie nu poate fi surprinsă decât în materia verbală în care se concretizează. De altfel, s-a constatat cu suficientă evidenţă, de la Vasile Pârvan încoace, că studiul istoric-comparativ al cuvintelor constituie un însemnat izvor al cunoaşterii începuturilor vieţii creştine de la noi, respectiv a spiritualităţii acesteia, nu numai în lipsa altor izvoare, ci prin sine însuşi.

Pogorârea Sfântului Duh, originea creştinismului şi a punctului său iniţial de propagare. Venirea în lume a Sfântului Duh, în foişorul din Ierusalim, consemnează apariţia primei comunităţi creştine. Privită din perspectiva cercetării istorice umane, avem de a face cu o nouă mişcare religioasă, ale cărei principii şi scopuri, deşi provenind dintr-o altă lume, tind să prindă contur în formele existenţei noastre pământeşti. Biserica creştină cu care creştinismul primar se identifică,[7] are structuri interioare bine definite încă de la început. Din însăşi ziua naşterii ei, la Cincizecime, Sfântul Duh o investeşte *„cu putre de sus"* (Luca XXIV, 49). Deodată cu conştinţa clară a unei misiuni divine pe care o are în lume, i se conferă astfel privilegiul unui mod deosebit, în raport cu alte comunităţi, de a exista în lume. Ar fi cu neputinţă să înţelegem natura şi menirea Bisericii, dacă am face abstracţie de evenimentul prin care ea se întemeiază drept comunitate văzută de credinţă şi mărturisire, cu o structură ce i-a fost rânduită prin intervenţia

6 Nu avem o formulă unică a unei mărturisiri de credinţă baptismale din vremea Sfinţilor Apostoli. Simbolul numit „apostolic" şi cunoscut din secolul al II-lea, are ca origine mărturisirea de credinţă obişnuită în perioada Apostolică, al cărui sâmbure e apelativul **Dominus**. Fiind succint, cuprindea numai adevărurile de credinţă privitoare la persoana divină şi opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos. De aceea în perioada primară nu avem decât „mărturisiri" şi „formule"; abia în perioada a doua, şi o dată cu ea, apare „Simbolul credinţei" (325), cf. F. Kattenbusch **Das apostolische Symbol**, vol. II, 1900, p. 596 ş.u.

7. Comunitatea creştină ce ia fiinţă prin activitatea Sfinţilor Apostoli se numeşte încă de la început „Biserică" (Ecclesia), nu în sensul de simplă adunare, pe care-l avea cuvântul până atunci, ci într-un înţeles nou, de frăţie, societate sau asociaţie creştină.

nemijlocită a lui Dumnezeu.[8] Oriunde se află Biserica, ea poartă cu sine mărturia propriei sale origini. Cu toate acestea, *„pnevmatismul"*, adică *„arderea Duhului"* constituie caracteristica creştinismului primar, potrivit unei tipologii precizate mai înainte, desigur, spre deosebire de creştinismul post-constantinian, al cărui specific atârnă de un accent dependent de organizarea bisericească în plină dezvoltare.[9]

Aşadar, de prima tipologie ţine ţâşnirea energiei spirituale şi formarea unei comunităţi religioase pe o cale de afirmare liberă şi „poporană", având drept normă de încreştinare o direcţie ascendentă „de jos în sus", iar de a doua ţine o manieră de a fi, de a gândi, a simţi şi a lucra pe care o impune autoritatea legal constituită „de sus în jos", autoritate ce se exercită dintr-un mediu de viaţă creştină cu norme tradiţionale juridic recunoscute.

Deşi în realitate nu există comunitate creştină din care să lipsească pnevmatismul, totuşi nu se impune în oricare loc cu aceeaşi evidenţă. Termenii de bază ai vocabularului creştin de la noi sunt o mărturie a faptului că apariţia şi dezvoltarea credinţei creştine în Dacia a urmat unui mod de afirmare explicit „pnevmatic". „Un sâmbure vechi-creştin", care e recunoscut de mulţi cercetători existând în această parte de lume încă din primele două secole ale erei noastre,[10] formează de la început o „Biserică" a lui Dumnezeu (I Cor, X, 32), o comunitate structurată harismatic, pentru care elementul juridic este iniţial imperceptibil. Acest element urmează a fi introdus mai târziu prin aparatul administrativ, specific epocii constantiniene. Dar la data respectivă creştinismul în Dacia era în plină dezvoltare. În mod evident, din terminologia latină a vocabularului nostru creştin lipsesc termenii de organizare bisericească, după cum lipsesc şi alţi termeni care ar indica vreo acţiune misionară a unei comunităţi sau a unui centru eclezial care ar fi iniţiat, intervenind masiv din afară, evanghelizarea locuitorilor spaţiului carpato-dunărean.

Modul încreştinării noastre prin „arderea Duhului". „Arvuna Duhului" e un dar pe care fiecare credincios îl primeşte la Botez. În creştinismul primar exista certitudinea că acest dar se dobândeşte şi de fiecare comunitate locală, prin actul „înfiinţării" comunităţii respective (Apoc. I, 12). Viaţa primilor creştini, întrucât se desfăşoară sub o călăuzire supranaturală perceptibilă, comportă un dublu pnevmatism: unul este acela al mărturisirii lui Hristos ca Dumnezeu (cf. I, Cor. XII, 3), iar altul este al iubirii frăţeşti (cf. I, Cor. XIII). Pentru ca o comunitate să poată face dovada apartenenţei sale la această perioadă, ea trebuie să arate felul „apostolic" în care şi-a însuşit credinţa în divinitatea Mântuitorului, precum şi să se descopere pe sine drept păstrătoarea

---

8 R. Shnackenburg, **L'Église dans le Nouveau Testament**, trad. R.L. Oehslin, Paris, 1964, p. 16—18.

9 Distincţia între „lege" şi „statut juridic" în lucrarea noastră **Canoanele şi raportul lor cu Revelaţia divină**, în „Ortodoxia" nr. 2, 1976.

10 Afirmaţiile lui V. Pârvan din **Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman** Bucureşti, p. 80—83, cf. **Dicţionar de istorie veche a României**, „creştinism", Bucureşti, 1976, p. 192—93.

unui izvor de existență creștină vie. În apelativul *Dumnezeu*, termen ales pentru studiul de față, avea cea dintâi atestare a unei mărturisiri de credință care provine direct din predica Sfinților Apostoli. Expresia *Domine Deus*, care s-a păstrat în zestrea noastră terminologică, prin această formă originală și unică de *Dumnezeu*, e un fragment al kerygmei primare, în măsură să evidențieze adevărul că rădăcinile străvechiului creștinism carpatic sunt înfipte în solul acelei perioade de început în care mărturisirea însăși constituie un semn al prezenței Sfântului Duh. (cf. Apoc. I, 9-10). Apelativul *Dumnezeu* e o traducere pe plan conceptual a unui act de mărturisire intimă, spirituală, pe care Sfântul Apostol Pavel ni-l descoperă cu aceste cuvinte: *„Nimeni nu poate să zică: „Iisus este Domnul" decât în Sfântul Duh"* (I Cor. XII, 3). Chiar dacă nu suntem în situația de a poseda *ipsissima verba* Sfinților Apostoli, suntem siguri de faptul că în apelativul *Dumnezeu*, singurul cuvânt din limbile romanice care conservă in denumirea ființei divine termenul *Dominus*, întâlnim ecoul direct și autentic al felului în care primii creștini L-au înțeles, L-au primit și L-au mărturisit pe Hristos.[11] Așadar, cuvântul *Dumnezeu* are la bază o străveche formulă hristologică; de aceea cercetarea genealogiei acestui cuvânt ne duce până la obârșia vieții creștine din spațiul carpato-dunărean. Presupoziția că el ar fi aparținut inițial sincretismului oriental păgân, care s-a extins și în Dacia cucerită de Traian, putând fi preluat astfel și de credincioșii daco-romani convertiți la Hristos, e o adevărată piedică în calea înțelegerii și evaluării lui juste, în vederea stabilirii vechimii creștinismului la români, după metoda istorico-epigrafică a lui Pârvan.

Studiul apelativului creștin *„Dominus"* și urmărirea felului în care din el s-au format cuvintele *Domnul* și *Dumnezeu*, precum și cuvântul *Duminică*, din limba română, implică cercetarea unui fenomen religios din universul spiritual al vremii în care ele au apărut. E vorba despre un univers spiritual pe care trebuie să-l privim în specificul lui, după urmele pe care ni le-a lăsat în grai și în suflet. Am săvârși o mare greșeală dacă ne-am închipui creștinismul daco-roman aparținând unei comunități închise în sine, religia unei grupări disparate pe care doar singura credință comună ar menține-o alături de alte fragmente asemănătoare, într-o legătură exterioară. Creștinismul este ecumenic prin natura lui, ca atare și creștinismul românesc prin însăși obârșia lui este ecumenic.[12] În același timp, însă, urmând o cale de creștere proprie, în condiții de viață istorică specifice, el își dezvoltă originalitatea și dobândește contururi spirituale particulare. Astfel, el

---

11 În perioada apostolică, potrivit poruncii Mântuitorului, botezul se săvârșește numai în numele Sfintei Treimi (Matei, XXVIII, 19). Cu toate acestea aflăm mențiunea că se făcea „în numele Domnului Iisus" sau „în numele Domnului" (Fapte, VIII, 16; X, 48; XIX, 5). Explicarea constă în faptul că la botez se rostea o formulă, pomenindu-se numele „Domnului" care nu era însă formula de botez însăși, ci un act de mărturisire.

12 Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin în secolele al IV-lea — al V-lea**, in „Ortodoxia" XX (1968), nr. 1, p. 3—25.

devine credinţa unui neam, esenţa lui intimă, prin neam înţelegând o unitate de sus, nu doar o entitate istoric-biologică. Atestat de realitatea istorică, acest adevăr concordă atât cu legea naturală a varietăţii făpturilor, cât şi cu învăţătura ortodoxă privitoare la harul sfinţitor, care lucrează în chipuri nesfârşite, corespunzător modurilor diverse ale firii.

Apelativul creştin „Dominus" în perioada apostolică. Teologia şi etimologia apelativului *Dumnezeu* formează un întreg. În alcătuirea lui se află cuvântul latin *Dominus,* care a avut menirea, împreună cu termenul de origine elină *Kyrios,* să fie agentul de propagare a credinţei la începutul creştinităţii. *Dominus Jesus (Kyrios Iesous)* este una din cele mai vechi formule de mărturisire creştină. „Sub forma sa adunată, prin singurul cuvânt *Kyrios,* ea exprimă toată credinţa în Hristos a Bisericii primare".[13] E adevărat că latinescul *Dominus* e traducerea termenului aramaic *Mari,* care a dobândit o semnificaţie creştină, prin folosirea lui de către Apostoli, dar tot o traducere este şi *Kyrios,* al cărui rol misionar şi teologic nu-l contestă nimeni.[14]. Cuvântul *Mar* sau *Mari* nu provine din fondul lexical al Vechiului Testament, unde pentru noţiunea de *Domn* e întrebuinţat termenul *Adon,* ci se trage din limbajul popular al vremii, formând sâmburele unei formule de politeţe la semiţi, de care se foloseau şi Apostolii, în perioada petrecerii lor cu Mântuitorul, înainte de moarte şi înviere (Matei, 7, 21). Încărcat cu o nouă semnificaţie, apelativul *Mari* devine în traducere *Kyrios* şi *Dominus,* alcătuind împreună cu aceşti doi termeni unitatea de gândire şi de comunicare a unei noi mărturisiri de credinţă, care se va extinde rapid în Imperiul roman.[15]

Sfinţii Apostoli folosesc cuvântul *Domn* în înţelesul lui absolut, numai după ridicarea din mormânt a Mântuitorului. *„Dumnezeu a făcut Domn* şi *Hristos pe Iisus pe care l-aţi răstignit"* (Fapte II, 36). Dar acest lucru nu înseamnă că în persoana Mântuitorului Iisus Hristos ar fi intervenit vreo schimbare prin evenimentul preaslăvitei lui învieri, ci adevărata schimbare s-a produs numai în conştiinţa ucenicilor. Folosindu-ne de vorbirea figurativă, vom spune că, în momentul întrupării, lumina dumnezeiască s-a concentrat în pruncul născut în ieslea din Betleem. În timpul vieţii sale pământeşti, Iisus a strălucit totdeauna de lumina dumnezeiască, dar aceasta a rămas nevăzută de cei care trăiau în preajma Lui, printre care se numărau şi ucenicii. Adesea Iisus este numit de către Apostoli *rabbi* sau *învăţător,* după cum este numit şi *Mari* sau *Domn* (Cf. Ioan XIII, 13), dar aceste două cuvinte nu aveau alt rol decât acela de a exprima un respect sincer şi firesc din partea unor ucenici devotaţi. Deşi Mântuitorul însuşi s-a numit pe sine *Domnul* (Mc. XI, 3), acest cuvânt (articulat în text) nu este încă înţeles ca un termen cu o semnificaţie divină. Schimbarea la faţă a fost un

---

13 Oscar Cullmann, **Christologie du Nouveau Testament,** Ed. III, 1968, p. 187.

14 Temă predilectă pentru teologii protestanţi din perioada interbelică (W. Bousset, W. Förster), **Kyrios,** devine din nou actual în teologia protestantă contemporană a lui R. Bultmann, **Theologie des Neuen Testaments,** 1953, p. 53 s.u., 123 s.u.

15. Oscar Cullmann, **Etudes de Théologie biblique,** Neuchâtel, 1968, p. 159—173.

eveniment deosebit. Pentru câteva momente cei trei Apostoli ridicaţi pe muntele Taborului au dobândit puterea de a-l vedea pe Hristos, aşa cum era, strălucind de lumina cea veşnică a dumnezeirii Sale.[16]

Cu toate acestea, aramaicul *Mari* rămâne mai departe o formulă de politeţe. Lucrurile se schimbă însă la înviere. Arătarea ce are loc în dimineaţa învierii este o apariţie obiectiv reală a lui Hristos în mărire dumnezeiască.[17] Ea a avut darul de a produce o transformare profundă în conştiinţa ucenicilor, de aceea şi cuvântul *Mari* primeşte un nou conţinut, depăşind o simplă formulă de politeţe şi exprimând în mod riguros o exigenţă absolută. Din momentul în care Iisus devine obiectul unui cult, apelativul *Mari* e învestit cu o semnificaţie nouă, întrucât şi persoana la care se referă e privită drept unicul *Domn*. Originea creştină a acestei semnificaţii, ca şi concretizarea ei dintâi printr-un termen aramaic luat din limbajul de fiecare zi al ucenicilor, sunt amândouă elemente de mare însemnătate în stabilirea unei legături directe între cuvântul *Mari* şi apelativul latin *Dominus*.

În cuvântarea sa din ziua Cincizecimii, când Sfântul Apostol Petru pronunţă cuvintele: *„Dumnezeu a făcut Domn şi Hristos pe acest Iisus, pe care l-aţi răstignit voi"* (Fapte, II, 36), el se adresează iudeilor. Din Evanghelie însă reiese că Iisus n-a fost juridic condamnat la moarte de către iudei, ci de către romani. Sfântul Apostol s-a putut referi doar la o responsabilitate morală ce revenea iudeilor din vremea aceea, dar nu la responsabilitatea juridică care aparţinea în mod deplin puterii reprezentate de către Pilat. Proba cea mai evidentă a faptului că sentinţa la moarte n-a fost pronunţată de către iudei, ci de către romani, ne este dată de însuşi modul execuţiei, semnalat ca atare în cea dintâi predică apostolică: răstignirea. Aceasta este o pedeapsă romană, iar nu una iudaică.[18] Dacă Iisus ar fi fost condamnat la moarte de către iudei, pentru blasfemie împotriva lui Iahve, iar Pilat ar fi făcut o simplă ratificare a acestei judecăţi, Iisus ar fi trebuit să fie delapidat, însă nu răstignit. Mai mult decât atât, inscripţia de pe cruce, care n-a constituit o simplă fantezie a lui Pilat, ci o măsură obligatorie din partea judecătorului roman, confirmă adevărul că Iisus a fost condamnat de către romani ca zelot şi ca pretendent al *tronului domnesc* al lui Israel.[19] În Evanghelia de la Ioan, inscripţia de pe cruce este redată cu denumirea de „titulus" (XIX, 19), termen ce păstrează chiar şi forma denumirii sale latine. În acest „titulus" e indicată o tentativă de uzurpare a puterii imperiale, prezumptiva intenţie a lui Iisus de a fi rege sau *domn* al iudeilor. Antiteza pe care Sfântul Apostol o stabileşte între *Domn* şi *răstignire*, atunci când spune: „Dumnezeu a făcut *Domn* şi Hristos pe acest Iisus pe care voi l-aţi *răstignit*", priveşte calitatea de

---

16 Cf. Sfântul Grigore de Nazianz, **Cuv. XXXIX, Despre lumina sfântă** 16, P.G., XXXVI, 353 b.

17 Pr. Ilie Moldovan, **Raportul dintre Iisus Hristos şi Sfântul Duh, după epistola a II-a către Corinteni, III, 3-IV, 6**, în „Studii teologice", XIX (1967) nr. 3—4, p. 158—163.

18 O. Cullmann, **Etudes, p. 95.**

19 **Ibidem.**

stăpân legitim pe care o indică apelativul latin *Dominus* în gândirea social-juridică şi în acelaşi timp religioasă a vremii. Incontestabil, noţiunea de *Domn* din acest citat are o referinţă directă la conţinuturile cuvântului latin *Dominus*. Spre deosebire de termenul *Rex*, pe care l-ar mai fi putut întrebuinţa Sfântul Petru în predica sa de la Cincizecime, apelativul *Dominus*, având şi un sens religios, are şansa de a exprima mai bine ideia mesianică a venirii pe pământ a Fiului lui Dumnezeu, (Hristos), pentru a întemeia aici o împărăţie care, la drept vorbind, nu este „din lumea aceasta". (Ioan VII, 36). În acest fel, *Dominus* trebuie privit ca un termen ce se situează, în gândirea şi predica apostolică, într-o perfectă şi deplină corespondenţă de conţinut cu apelativul *Mari*. Iar din această corespondenţă deducem că în spaţiul de limbă şi cultură latină, în propovăduirea lor, Sfinţii Apostoli s-au folosit şi de cuvântul *Dominus*.[20]

Felul în care e întrebuinţat apelativul *Mari* în vocabularul religios de către primii creştini şi felul în care se răspândeşte dincolo de hotarele Palestinei la toate comunităţile bisericeşti din perioada apostolică şi post apostolică, ne oferă o indicaţie preţioasă pentru a înţelege actul însuşi al mărturisirii de credinţă, mijlocindu-ne posibilitatea de a pătrunde în sanctuarul gândirii creştine primare. Aramaicul *Mar* este păstrat în conţinutul uneia din cele mai vechi formule liturgice pe care o cunoaştem. E vorba de rugăciunea euharistică consemnată la sfârşitul Epitsolei I-a către Corinteni, *Maranata!* (Vino, Domnul nostru! XVI, 22). Faptul că Apostolul Pavel reproduce în forma sa aramaică, într-o epistolă scrisă în greceşte şi adresată unei comunităţi de limbă greacă, e o probă evidentă a originalităţii ei apostolice. Sfântul Pavel n-a putut-o primi decât de la biserica creştină din Ierusalim sau direct din graiul celorlalţi Apostoli. În orice caz, formula *Maranata* exprimă adoraţia cultică faţă de Hristos din partea unei comunităţi de origine apostolică şi atestă întrebuinţarea apelativului *Mari* cu semnificaţia lui divină.[21] Caracterul acestei rugăciuni este în acelaşi timp eshatologic şi euharistic. Implorarea venirii Domnului are în vedere săvârşirea jertfei de taină, care este arvuna Împărăţiei veşnice. Sub această înfăţişare de rugăciune euharistică, *Maranata* se găseşte şi în cea mai veche culegere de texte liturgice pe care o avem şi anume în *Didahii*. Oriunde se rosteşte *Maranata* e semn că s-a constituit o comuniune euharistică, având loc săvârşirea Sfintei Liturghii. Inima credinţei creştine o formează certitudinea învierii lui Hristos, pentru că ea naşte în credincioşi convingerea în întemeierea unei noi realităţi spirituale, Împărăţia lui Dumnezeu. Între învierea Domnului şi întoarcerea Lui, pentru primii creştini nu există un interval. Hristos a murit şi a înviat, acest lucru înseamnă că El „vine". *Maranata!* Iconomia Sa nu poate fi întreruptă. Euharistia e semnul prezenţei Domnului.

---

20 În calitatea sa de cetăţean roman, cunoscător al culturii vremii, sale, Sfântul Apostol Pavel s-a putut folosi şi de limba latină, pe lângă terminologia uzuală din care face parte, la romani, cuvântul **Dominus**.

21 O. Cullmann, **La foi et le culte de l'Église primitive**, Neuchâtel, (1963), p. 111—113.

Rugăciunea euharistică, împreună cu celelalte elemente ale cultului divin, sunt privite în creştinismul primar ca o posesie a Împărăţiei ce ia fiinţă, fiindcă în comuniunea ce se formează cu ocazia Sfintei Liturghii se săvârşeşte ceea ce la a doua venire a Domnului va fi o realitate veşnică. De fapt formula *Maranata* este aceea care încheie rugăciunea euharistică prin care se oficiază prefacerea darurilor, iar acest lucru ne permite şi mai mult să-i descoperim însemnătatea, precum şi corespondenţa pe care semnificaţia sa o referă la titlul de *Dominus* acordat Mântuitorului în Biserica primară. Într-un fragment liturgic din *Didahii* (10,6) e consemnată rostirea acestor cuvinte de către preotul slujitor: „Cine este sfânt, să se apropie; iar cine nu este, să se pocăiască! *Maranata!*"[22] Celebrarea liturgică e transferarea în act a ideii suveranităţii lui Hristos. Legătura intimă pe care creştinismul primar o stabileşte între cultul său şi venirea Împărăţiei lui Dumnezeu ne arată că, prin conţinutul ei, rugăciunea *Maranata* imploră deodată prezenţa actuală a lui Hristos şi reîntoarcerea Sa definitivă. După cum aflăm de la Sfântul Ioan Gură de Aur, cuvintele fragmentului liturgic amintit se mai păstrau încă în textul Sfintei Liturghii din vremea sa, dar *Maranata* s-a înlocuit de pe atunci cu invocaţia: „Unul Sfânt, unul *Domn* Iisus Hristos", care îi menţine întru totul sensul apostolic,[23] Cuvântul *Domn* priveşte un „suveran divin" şi ne sugerează ideea, într-un moment solemn al desfăşurării cultului euharistic, că locul în care se săvârşeşte jertfa de taină este centrul suveranităţii univesale a lui Hristos.

Având menirea de a exprima credinţa apostolică în prezenţa divină a Mântuitorului oriunde se află ospăţul euharistic, formula *Maranata* se bucură, în perioada de continuă dezvoltare a creştinismului primar, de o vie circulaţie de la o comunitate la alta.[24] Ţinând seama de acest lucru, am putea să ne întrebăm dacă nu a ajuns şi până la noi, pătrunzând în cea dintâi comunitate creştină de pe aceste meleaguri. Revizuirea textului liturgic a făcut ca expresia *Maranata* să fie înlocuită, după cum am văzut, de aceea n-a putut lăsa urme care să ne amintească de forma ei adunată de rugăciune euharistică. În schimb, ea a putut să mijlocească propagarea apelativului *Marr*, prin desfacerea acestui cuvânt din ţesătura lui verbală. *Mari, Mari* (Doamne, Doamne) e formula de politeţe semitică consemnată în Evanghelie (Matei VII, 21), care în mintea credincioşilor capătă o semnificaţie nouă. O redăm sub formă de ipoteză. E adevărat că Mântuitorul nu e cunoscut la noi cu titlu de *Mari*, dar întâlnim, în graiul popular un apelativ feminin *Marie*, care se referă numai la Maica Domnului, relevându-i demnitatea „domnească", fără ca acest cuvânt să fie însuşi numele ei de persoană. Păstrând semne ale semnificaţiei creştine deţinute de străve-

22 N. Lietzmann, **Messe und Sterrenmahl**, 1926, p. 237.

23. Sfântul Ioan Hrisostom, **Comentariile sau explicarea epistolei către Evrei**, trad. de T. Atanasiu, Bucureşti, 1923, p. 233.

24 L. Cerfaux, **Le titre Kyrios et la dignité royale de Jesus**, în „Recueil L. Cerfaux", Louvain, 1954, p. 3ss.

chiul *Mari,* acest apelativ apare astfel: *Sfânta „Marie" Maria,* care vrea să fie: *Sfânta Doamnă Maria.* E o expresie care n-a fost încă consemnată în scris ca un document de limbă arhaică sau ca o formulă religioasă de mare valoare. O culegere întâmplătoare o cuprinde printre exorcismele populare, sub această formă: *Descântecu Sfintei Marie Maria.* Se înţelege că e vorba despre „descântecul Sfintei Doamne Maria".[25]

Într-un mod neîndoielnic, numele Mântuitorului nostru Iisus Hristos pătrunde în comunitatea creştină ce ia fiinţă în Dacia-Romană prin apelativul latin *Dominus.* Încă în leagănul său de formare, *Mari-Dominus-Kyrios* devine pentru Iisus un nume propriu. *„Dumnezeu L-a înălţat întru mărire şi i-a dat Numele care este mai presus de orice nume".* (Filip II, 9). În cazul Mântuitorului, numele e tot una cu persoana pe care o exprimă. *„Orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Iisus Hristos este Domnul"* (Filip II, 11). Apelativul *Dominus* însuşi descoperă prezenţa persoanei divine. Proclamarea lui Iisus ca *Domn* are drept sprijin ideea că Hristos, biruind moartea, nu aparţine numai trecutului, după cum nu e nici numai obiectul aşteptării eshatologice, o speranţă de viitor, Hristos este prezent ca un suveran divin. Trăind în perioada dintre învierea Domnului şi venirea Lui întru slavă, creştinii se află în perspectiva prezenţei Lui tainice. Prezenţa Domnului le împărtăşeşte tăria săvârşirii faptelor bune şi certitudinea moştenirii vieţii veşnice. A invoca numele Domnului înseamnă pentru ei a intra în legătură cu Hristos, a participa la puterea şi suveranitatea Lui. *„Oricine va chema numele Domnului, va fi mântuit"* (Rom. X, 4). Desigur, nu trebuie să confundăm apelativul *Dominus* cu o formulă magică, în sensul că simpla lui pronunţare ar constitui o lucrare mântuitoare. Pronunţarea însă are menirea de a stabili o relaţie personală, intimă, între Hristos şi credincioşi. *„Toţi cei ce cheamă în vreun loc Numele lui Iisus Hristos, Domnul lor"* (I. Cor I, 2) îl au pe Dumnezeu cu ei şi în ei. *„Vino Doamne",* e cel din urmă cuvânt al văzătorului de taine din Apocalipsă (XXII, 20). A recunoaşte suveranitatea lui Hristos înseamnă, de asemenea, a avea conştiinţa existenţei lui absolute, de aceea primii creştini au făcut din cuvântul *Dominus* apelativul suprem.[26]

„Fiinţarea în Hristos" este o realitate personală şi comunitară în acelaşi timp. Cei ce sunt „în Hristos" nu se află izolaţi unii de alţii, ci toţi laolaltă alcătuiesc un întreg. *„Nu mai este nici iudeu, nici elin. . . fiindcă toţi suntem una în Hristos Iisus* (Colos. IV, 21). Continuând să intervină în viaţa şi în evenimentele existenţei pământeşti ale credincioşilor Săi, Domnul preamărit formează împreună cu ei o unitate,

---

25 E. Hodoş, **Comoara satelor,** IV, 1926, p. 43; cf. Vasile Bogrea, **Pagini istorico-folclorice,** Cluj, 1971, p. 137. Contextul pare a aduce o notă în plus, care întăreşte această interpretare: Prea Sfântă Maria (Doamnă) Precestă, / Sfântă Vineri. / Şi cu drag îngerul meu . . . **Ibidem.**

26. După W. Bousset, **Kyrios Christus,** ed. II, 1921, cea dintâi monografie care atrage atenţia exegeţilor asupra interpretării particulare a numelui de Kyrios urmează monografia lui W. Förster. **Herr ist Jesus.** 1924.

fapt pentru care noua realitate divin-umană ce ia naştere se numeşte „trup al lui Hristos". E vorba despre o unitate constituită din toţi aceia „care au acelaşi *Domn*" sau din *„toţi cei ce cheamă . . . numele Domnului"* (Rom. X, 12—13). Folosirea apelativului *Dominus*, cu referirea sa directă la suveranitatea divină, e mai întâi o dovadă a mărturisirii creştine într-un fel specific perioadei primare, dar e totodată şi un semn al unei adoraţii cultuale pe care Hristos o primeşte din partea unei comunităţi. *Mesia* sau *Hristos* este numele pe care Mântuitorul îl are de la cuvântul proorocesc al Vechiului Aşezământ, *Logosul* este numele care desemnează preexistenţa Sa şi e împrumutat din gândirea filosofică a vremii, *Iisus* este numele pe care l-a purtat petrecând între oameni, iar *Domnul* este numele care Îi revine în virtutea întemeierii Bisericii ca centru al suveranităţii Sale universale. Cel din urmă titlu pe care l-a dobândit, „pentru ca în numele lui Iisus să se plece tot genunchiul, al celor din ceruri, de pe pământ şi de sub pământ" (Filip, II, 10), devine apelativul Său prin excelenţă: *Dominus* (Filip, II, 11). Însuşirea acestui apelativ de către credincioşii din Dacia şi menţinerea lui într-o terminologie religioasă originală e proba neîndoielnică a formării unei comunităţi creştine în această parte a Imperiului roman, într-o vreme în care cuvântul *Dominus* cuprindea în sfera lui adevărul cu privire la Hristos şi la Biserica Sa.[27]

Confruntările apelativului creştin cu cele păgâne. Pătrunzând în zona de limbă şi de cultură latină a Daciei, termenul *Dominus* se confruntă aici cu sinonimii săi din religiile pe care le întâlneşte.[28] Numeroase inscripţii de pe pământul cucerit de Traian dezvăluie o largă răspândire a concepţiei păgâne referitoare la „Dominus", cu titlu de deferenţă faţă de împărat, dar şi ca epitet de distincţie pe lângă numele de zeităţi (Aesculapius Dominus).[29] Acest fenomen religios ar putea fi văzut ca rezultat al unei interferenţe spirituale între cultele răsăritene şi cele apusene, care au inundat în Dacia Traiană. Urmele pe care le-au lăsat la noi credinţele Asiei Mici, Egiptului şi Siriei, zei şi zeiţe ca Serapis, Osiris, Isis, la care se adaugă cele ale regiunii mediteraneene, Afrodita, Sebazios, Heracle etc., din religiile naţionale şi cele misterice, toate se referă la *Kyrios şi Kyria.*[30] Dar *Dominus* apare în inscripţii şi ca nume al unei zeităţi supreme, fără să fie un simplu epitet la alt nume propriu, un zeu „unic", însoţit însă mai totdeauna de către o zeiţă „unică", „complement absolut necesar minţii antice pentru înţelegerea cosmogoniei".[31] De exemplu, *Domnus şi Domna* la Potaissa,[32]

---

27 Acest aspect al teologiei titlului **Dominus** încă nu e studiat.

28. Valoarea lui **Kyrios** şi **Dominus** în religiile Imperiului roman la F. Cumont, **Les religions orientales dans le paganisme romain**, ed. IV, 1929, A. Diessmann, **Licht von Osten**, ed. IV, 1923, p. 287 ş.u., W. Förster, **op. cit.**, p. 99.

29 CIL, III, 1079 Apulum.

30 V. Pârvan, **Contribuţii epigrafice . . .**, p. 103.

31 **Ibidem**, p. 104.

32 CIL, III, 7671.

Apulum[33], Ampelum[34] şi Sarmizegetusa[35].

Pentru încetăţenirea lui *Dominus* în Dacia n-a fost însă absolută nevoie de extinderea sincretismului elenistic, care să aducă cu sine „o adevărată confundare a oamenilor-zei cu zeii cereşti". Cultul imperial a trecut malul stâng al Dunării de Jos odată cu înfrângerea lui Decebal. La Apulum ni s-a păstrat într-o inscripţie cuvintele care pun în evidenţă acest cult: „pro salute Domnorum"[36]. Divinizarea împăraţilor dispune de rădăcini adânci în mentalitatea romană cea mai autentică.[37] Împăratul este numit *Dominus* atât în virtutea puterii sale politice, cât şi a demnităţii sale divine. Suveranitatea asupra imperiului era considerată de către romani ca o emanaţie din suveranitatea asupra universului. Cultul domestic însuşi se transformă într-un cult imperial. Împăratul Octavian, supranumit Augustus (Pontifex Maximus), profită de existenţa cultului larilor de la răspântii (Lares Compilates), cult tradiţional celebrat de către pătura oamenilor modeşti, convertindu-l într-un cult al propriei sale apoteozări. După intervenţia sa, aceşti lari ajung să fie adăugaţi cultului consacrat lui Genius Augustus şi astfel acest *Genius*, adică „demonul tutelar" al stăpânului, e cinstit simultan cu larii domestici. În asemenea condiţii. August apare drept *Dominus*, stăpânul, în ochii tuturor cetăţenilor, care ajung credincioşii săi, iar el devine o fiinţă divină, fără să rişte reproşurile uzurpării prerogativelor regale.[38] Formula *Kyrios Kaesar* (Policarp VIII, 2), utilizată des în vremea persecuţiilor împotriva creştinilor, a putut astfel fi înţeleasă, în sensul ei religios şi de către locuitorii Daciei Romane.[39]

Existenţa termenului *Dominus*, profan şi sacru în acelaşi timp, în vocabularul păgân al Daciei Romane e un fapt incontestabil. Dar acest lucru nu implică neapărat şi originea păgână a apelativului *Dumnezeu* din limba română.[40] Ca nume al unei zeităţi, cuvântul latin *Dominus* n-a putut fi primit în vocabularul creştin fără să-şi schimbe semnificaţia. Potrivit unei legi generale a înlăturării celorlalte credinţe religioase de către creştinism. toate zeităţile păgâne au fost strămutate în spirite demonice, iar adoratorii lor învinuiţi de vrăjitorie. Distrugerea cultului mitraic în Dobrogea, la Tomis, despre care avem oarecare dovezi, se explică în acest sens.[41] Odată cu lichi-

---

33 CIL, III, 7749.

34 CIL, III, 7833.

35 CIL, III, 12, 578.

36 CIL, 14:15.

37 Robert Etienne, **Le culte imperiale dans la péninsule ibérique d'August a Diocletien**. Thèse pour le doctorat ès Léttres, Paris 1958. L. Cerfaux, **Un concurent du christianisme: Le culte des souverains dans l'antiquité greco-romaine**, Bruxelles, 1957.

38 Pierre Grimal, **Civilizaţia romană**, vol. II, trad. E. Cizek, Bucureşti, 1975, p. 591.

39 Cf. Lohmeyer, **Christus und Kaiserkult**, Tübinghen, 1919.

40 Concepţia lui V. Pârvan, in **Contribuţii epigrafice...**, p. 101—108.

41 D.M. Pippidi, **Studii de istorie a religiilor antice, Texte şi interpretări**, Bucureşti, 1969, p. 284—312.

darea credinței într-un zeu cu numele de *Dominus* (sincopat *Domnus*), divinitate cu puteri suverane, acesta ar fi urmat să se transforme automat într-o figură negativă cu atribute demonice. Astfel, atât zeul *Dominus*, cât și însoțitoarea lui, *Domna*, ar fi trebuit să stea între locuitorii infernului, alături de *Dracu*, derivat din *Dracco*, zeul vindecărilor și al medicinei.[42] De asemenea, ar fi trebuit să aibă partea altui spirit necurat, cu numele de Dzân, retras în subterana panteonului domestic al țăranului aromân, provenit și acesta din binecunoscuta zeiță *Diana*, ca să nu mai înmulțim exemplele. Faptul că termenul *Dominus* face excepție de la această regulă a schimbării semnificației, prin convertirea înțelegerii realităților spirituale provocată de creștinism, e o dovadă că pătrunderea lui în vorbirea și vocabularul creștin de la noi privește un alt fenomen și urmează o altă cale.

Biruința apelativului „Dominus" în Dacia Romană. Concentrând în sine toată credința în Hristos a creștinismului primar, apelativul creștin *Dominus* are menirea de a menține vie conștiința unei misiuni divine și destinația Bisericii ca realitate istorică față de celelalte grupări religioase din lumea păgână.[43] Cuvântul *Dominus* relevă atribuții divine unice și totodată afirmă ideea unei autorități legitime proprii mediului de viață și de gândire romană. *„Domnul"* Iisus este văzut în perspectiva puterii și superiorității Sale absolute. De aceea, creștinismul primar ia atitudine oriunde întâlnește folosirea cuvântului *Dominus* în altă accepțiune decât a sa. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel spune: *„Chiar dacă sunt mulți DUMNEZEI... și mulți domni* (Kyrioi), *pentru noi nu este decât un singur DUMNEZEU, și un singur DOMN* (Kyrios): *Iisus Hristos"* (I Cor. VIII, 5—6). Sunt cuvinte care privesc și pe credincioșii primei comunități creștine din Dacia-Romană. Cunoscând adevărul că Mântuitorul a dobândit la înviere *„toată puterea în cer și pe pământ"* (Matei XXVIII, 18), numeroșii *domni* ai străvechilor credințe venite din Răsărit sau din Apus, însemnați pe diferite inscripții, nu mai sunt în fața lor *Kyrioi* adevărați, deoarece supremația lor a fost nimicită prin unicul și adevăratul *Domn*. Nimic nu ne indică mai bine locul central pe care îl ocupă în gândirea acestor creștini ideea suveranității „Domnului" dinamic prezent în mijlocul lor, cum ni-l arată însoțirea invocației „Domine" de către cuvântul de origine psalmică „Aleluia". Din acest apel liturgic: „Aleluia Domine", a cărei utilizare străveche se poate și ea dovedi, a rezultat refrenul colindelor noastre: „Lerui Doamne"[44]. Sub forma sa adunată, expresia „Aleluia Domine" aduce cu sine viziunea profetică a Vechiului Testament privitoare la Mesia, care e una cu credința că Hristos, prin înviere, s-a ridicat de-a dreapta Tatălui. Șederea „de-a dreapta lui Dum-

---

42 V. Pârvan, **Contribuții**, p. 122.

43 Numai astfel s-a ajuns la ideea că botezul creștin se face „în numele Domnului" (Fapte VIII, 16). Ca un hotar nevăzut, dar mereu auzit, expresia „în numele Domnului" a păstrat unitatea creștinismului primar și l-a separat de amestecarea cu celelalte credințe.

44 Asemenea apelativului „Dumnezeu" care nu aparține decât limbii noastre, refrenul „Lerui Doamne" nu se află decât în folclorul nostru.

nezeu" are sensul doborârii prezumtivilor „domni". Într-o formulă mai dezvoltată a unei mărturisiri de credinţă, în mod evident detaşată din context, Sfântul Apostol Petru zice despre Hristos că *„El este la dreapta lui Dumnezeu, după ce El s-a ridicat la Cer, iar îngerii, stăpânirile şi puterile au fost supuse"* (I Petru III, 22). Făcându-se aluzie la „îngeri", observăm că ei nu sunt altceva decât „vrăjmaşii" despre care Psalmul CX afirmă că au ajuns „aşternut picioarelor" Domnului (CX, 1). Referirea la „supunerea vrăjmaşilor" priveşte înlăturarea tuturor „domnilor". Pentru primii creştini, între care se numără şi cei din Dacia Romană, Hristos este singurul suveran. *„Iisus Hristos este Domnul"*, (Filip II, 11). Termenii trebuie să fie luaţi în înţelesul lor religios. „Stăpânirea" lui Hristos e o idee mare, e un fel de busolă prin care credincioşii se pot regăsi în toate împrejurările. Este în acelaşi timp ideea care a nimicit domnia tuturor zeităţilor din Dacia.[45]

Alcătuirea noului apelativ „Dumnezeu" din „Dominus" şi „Deus". Formarea cuvântului „Dumnezeu", în vocabularul nostru creştin, este urmarea nemijlocită a celei dintâi mărturisiri de credinţă creştină ce a străbătut cetatea de munţi a Carpaţilor. Îmbinarea dintre *Dominus* şi *Deus* e o alcătuire verbală ce se săvârşeşte odată cu apariţia vieţii creştine la strămoşii noştri şi nu o moştenire din vechile credinţe păgâne. Chiar ştiind că împăratul persecutor Domiţian este acela care introduce într-un jurământ formula „Dominus et Deus", în vederea prinderii unor ucigaşi nedescoperiţi, invocând astfel „zeul cel mai înalt", totuşi nu putem admite, în condiţiile de existenţă creştină în care se formează cuvântul Dumnezeu, o origine păgână pentru numele fiinţei divine din limba română. Mărturisirea de credinţă are ca obiect pe *Dominus-Deus*, care se opune lui *Dominus Caesar* şi ne arată în ce fel alăturarea primilor doi termeni, care privesc suveranitatea lui Hristos, exprimă o idee fundamentală în gândirea creştinismului primar. În mod sigur, persecuţiile îndreptate împotriva creştinilor, având ca motiv principal apărarea cultului imperial, au suscitat mărturisirea creştină care a apropiat pe *Dominus* de *Deus*. Ameninţaţi de a pronunţa formule blesfematorii, creştinii se opuneau cu energie rostind crezul lor în divinitatea Mântuitorului.[46]

Acest fenomen aparţine în parte şi perioadei apostolice. Ceea ce este redat, cu amănunte, în *Martiriul Sfântului* Policarp (VII, 2) de bătrânul episcop care refuză să pronunţe: „Cezar este Domnul", luminează în mod surprinzător formula de credinţă: „Iisus este Domnul", pe care o foloseşte mai ales Sfântul Apostol Pavel. *„Dacă mărturiseşti tu cu gura ta pe Iisus ca DOMN* şi *crezi în inima ta că DUMNEZEU l-a înviat din morţi, vei fi mântuit"* (Rom. X, 9). Cuvintele acestea, considerate de mulţi ca o mărturisire de credinţă baptismală, au putut constitui germenii formulei care împreună pe *Dominus* cu *Deus*. Un alt

---

45 Caracterul dinamic al creştinismului daco-roman nu e descoperit numai de etimologia cuvântului Dumnezeu, ci şi de genealogia cuvintelor „zână", „zânătie", „dzin", etc. cf. V. Pârvan, **Contribuţii**, p. 123.

46 Refuzând să accepte cultul imperial, creştinismul era socotit „crimen lesae religionis et divinitatis" (Tertulian, **Apologeticum**, XXVII, 1).

text paulin însă pare a fi şi mai concludent. *„Nimeni, dacă vorbeşte prin Duhul lui Dumnezeu, nu zice: „Iisus să fie anatema" şi nimeni nu poate să zică „Iisus este Domnul" decât în Sfântul Duh"* (I Cor. XII, 3). Odată cu ivirea necesităţii de apărare, „simbolul" creştin dobândeşte şi un caracter apologetic, opunând o rezistenţă categorică oricărei mărturisiri străine. În asemenea condiţii, ca o nouă formulă creştină, apare *Dominus Deus* în inscripţiile din Siria şi Dalmaţia.[47] Se cuvine să remarcăm mai ales textul *Deus Dominus*, care prezintă, de o parte şi de alta a înscrisului, monogramul sacru al Mântuitorului[48]. Imperiul roman e în decădere, templele zeităţilor tradiţionale se năruie, vechile credinţe şi idealuri se destramă odată cu dizolvarea puterilor pământeşti durate de diverse stăpâniri şi slăbiciuni omeneşti. Creştinismul se afirmă printr-o continuă forţă spirituală şi el nu ar fi admis, într-o zonă de confruntări religioase cum a fost Dacia, preluarea unui termen păgân, *Domine-Deus*, în vocabularul de fiecare zi al credincioşilor. În alcătuirea apelativului „Dumnezeu", din *Dominus* şi *Deus*, se imprimă ecoul unui zbucium de veac, în care creştinătatea daco-romană îşi susţine printr-o formulă consacrată, credinţa în Iisus Hristos ca Dumnezeu. În acest fel constatăm că urmele celor dintâi frământări hristologice, din secolele I şi II ale erei noastre, se păstrează în numirea dată fiinţei divine în limba română. Ceea ce trebuie chiar să subliniem este faptul că aceste urme se conservă sub formă de terminologie religioasă numai la noi. Pe lângă adevărul că acest lucru pledează pentru originea apostolică a creştinismului carpato-dunărean, arată în acelaşi timp originalitatea spiritualităţii noastre străvechi.

Apelativul „Dumnezeu" în exprcsie liturgică. Ca cei doi termeni, *Dominus* şi *Deus*, ca să dobândească forma invocaţiei religioase *Domine Deus*, din care se alcătuieşte în limba română apelativul *Dumnezeu*, a fost necesară transpunerea lor într-un act de cult, iar acest fenomen poate fi urmărit încă din perioada apostolică. Apelul *Domine Deus* are la bază rugăciunea personală a credinciosului adresată lui Iisus în calitatea Lui de suveran divin. Sfântul Apostol Pavel, în anumite momente de mare cumpănă din viaţa sa, invocă direct pe „Domnul" (II Cor, XII, 8; I Tes. III, 12; II Tes. III, 2). Cuvântul *Dominus* devine în mod general numele pe care primii creştini îl folosesc în rugăciunile lor (Cf. Ioan XIV, 13, 14, 15, 16; XVI, 24). Tendinţa de a face apel la Dumnezeu, „prin Iisus Hristos" (Rom. VII, 25; II Cor I, 20; Col. III, 17) e un lucru de mare însemnătate în viaţa creştină şi el ne ajută să înţelegem atât hristologia primară, cât şi dezvoltarea cultului în perioada apostolică.[49] Cel ce se roagă „prin Domnul" se adresează de fapt direct lui Iisus. De aceea, încă din această perioadă *Dominus* devine *Domine*. Încercarea lui V. Pârvan de a deriva formula

47 CIL, III, 2674, Salonae, după V. Pârvan, **op. cit.**, p. 106.

48 CIL, III, 6701.

49 Cf. George Breazul, **Muzica primelor veacuri ale creştinismului**, manuscris dactilografiat, citat Petre Brâncuşi, **George Breazul şi istoria nescrisă a muzicii româneşti**, Bucureşti, 1976, p. 279. Vezi şi O. Cullmann, **La foi et le culte** ... p. 103—130.

originară *Domine Deus* din diverse fragmente de rugăciuni păgâne, în special din cultul apollonico-asclepieic al lui Glycon, e iluzorie. Invocarea magului Sakerdes: „o Despota Glycon (Domine Glycon)", citată dintr-un text liturgic păgân, n-a putut în nici un chip să ajungă *Domine Deus*, cu înţelesul obişnuit creştin.[50] Traducerea în limba greacă a aramaicului *Mar* sau a ebraicului *Adon*, în Septuaginta, este *Kyrios*, iar nu *despotis*. Termenul *despotis* implică ideea unei puteri arbitrare, pe când *Kyrios* a unei autorităţi legitime. Numai de la *Kyrios-Dominus*, iar nu de la *despotis*, au putut căpăta primii creştini noţiunea unui *Domn* divin unic,[51] şi numai prin această filiaţie de termeni a putut fi adaptată de către neofiţii din Dacia romană. O anumită expresie de preamărire, pe care o întâlnim la Sfântul Apostol Pavel: *„DOMN este Iisus Hristos întru slava lui DUMNEZEU Tatăl, (DOMINUS Iesus Christus in gloria est Dei Patris")*, (Filip II, 11), este un indiciu ce ne arată direcţia în care va merge *Dominus* în tendinţa apropierii lui de *Deus*.

Încheiere. Gândirea creştină primară, în sânul căreia a avut loc formularea apelativului Dumnezeu, este vădit orientată spre cercetarea tainei venirii în lume a lui Hristos. Fără nici o confuzie eretică între feţele divine, Iisus Hristos este în mod direct numit *Dumnezeu*. El este persoana divină care se revelează, descoperind totodată pe Dumnezeu însuşi. *Dominus Deus* este numele propriu al Mântuitorului, mai înainte de a fi denumirea fiinţei divine, aşa cum urmează în vocabularul daco-roman. Pentru credinciosul daco-roman din părţile noastre, ca şi pentru Sfântul Apostol Toma, Iisus Hristos este: *„Domnul meu şi Dumnezeul meu"* (Ioan XX, 28). Creştinismul primar nu s-a temut să atribuie lui Iisus, când i-a dat numele de *Domn*, tot ceea ce în Vechiul Testament i s-a atribuit lui Dumnezeu.[52] Astfel, chipul Mântuitorului din Apocalipsă (I, 13—14) este asemănător cu înfăţişarea „Celui vechi de zile" de la proorocul Daniil (X, 5—7). Faptul că Sfântul Evanghelist Ioan, care în semn de intimitate şi-a plecat capul pe pieptul Mântuitorului, cu ocazia Cinei de taină, nu ezită să ne prezinte viziunea sa despre Hristos înălţat întru mărire cu elemente de care s-a folosit Daniil în descrierea chipului lui Dumnezeu, este un important punct de vedere hristologic şi totodată un mijloc de a înţelege atribuirea apelativului *Dumnezeu*, de origine hristologică, fiinţei divine însăşi. Între cuvântul „Dumnezeu" din limba română şi imaginea în care a fost văzut Mântuitorul în creştinismul primar, e o foarte strânsă legătură. Relaţia aceasta atestă în acelaşi timp vechimea creştinismului la români. „Dumnezeu" a rămas în pietatea populară de la noi cu imaginea Sa hristică din perioada apostolică. Unii cercetători ai tradiţiilor noastre religioase, neînţelegând motivul pentru care se pare că Dumnezeu Tatăl este văzut prin prisma Fiului au atribuit unei influenţe bogomilice viziunea despre divinitate din producţiile noastre folclorice.

50 V. Pârvan, **Contribuţii**, p. 105.

51 W. Förster, art. **Kyrios** in **Theologiches Worterbuch zum Nemen Testament**, Stuttgart, III, p. 1056 ss; K.H. Rengstorf, art. **Ibidem**, II (1935), p. 43 ş.u.

52 O. Cullmann, **Christologie**, p. 266—273.

În cele mai multe din aceste producții însă nu e vorba despre Dumnezeu Tatăl încărcat cu toate atributele Fiului, ci e vorba despre o persoană divină care se descoperă, despre „Dumnezeu" care se revelează. Fie că e numit cu apelativul Dumnezeu, fie cu acela de Iisus Hristos, e unul și același *Domn*, care s-a înălțat la ceruri, dar a rămas totodată prezent între credincioșii Săi. El aparține cerului, după cum aparține și acestei lumi, în care se arată. Prezența Lui în lume e concepută ca o etapă nouă în comuniunea divin-umană, etapa celei mai depline apropieri, a vorbirii față către față. Din această cauză în popor se găsesc multe povestiri despre „Bunul Dumnezeu".[53] Asupra acestei probleme va trebui, totuși, să revenim într-un studiu viitor.

DUMNEZEU: THE ORIGIN AND MEANING OF THE NAME OF GOD IN ROMANIAN LANGUAGE

Intended as a contribution to the history of the Romanian Christian spirituality this study argues by means of an historical and theological analysis the apostolic origins and features of Romanian christianity. With respect to this there are some indications in the literary documents of the post-apostolic era (e.g. Eusebius of Caesareea's statement about the preaching of St Andrew in Scythia Minor), and the first part of the paper is devoted to examine possibly New Testamental evidence.

The main part of the argument that follows is that in proving its apostolic origin any Christian tradition should prove the same 'apostolic' manner of expressing the faith in the fullness of Jesus Christ' divinity. It is precisely in the very name by which Romanian people call God, *Dumnezeu*, that finds this study the genuine document required: *Domine Deus*, where the expression *Dumnezeu* — unique among the Latin languages — came from, is nothing but a key word of the apostolic kerygma. It is worth noting that for the Early Church the act of confessing Jesus Christ' divinity was in itself a sign of the presence of the Holy Spirit (cf. 1 Cor 12, 3; Rev. 1, 9-10).

By a specific demythisation and transsymbolisation of a 'sole' god named *Dominus* whose presence is testified by inscriptions (Potaissa, Apulum, Ampelum, Sarmizegetusa) the Daco-Roman christians used *Dominus* in prayers calling God 'through Jesus Christ' (cf. Rom. 7. 25; Col. 3. 17). This is also another argument supporting Daco-Roman continuity throughout Charpato-Danubian area. *(S.M.)*

---

53 N. Iorga, **La création réligieuse du Sud-Est european, Conferénces donnes, en Sorbonne**, Paris 1929, p. 12.

Cf. O. Bârlea, **Mica enciclopedie a poveștilor populare**, București, 1976, p. 163—171.

Diacon Lector Dr. DORIN OANCEA, Sibiu

UNITATEA ŞI MULTIPLICITATEA SACRULUI ÎN RELIGIA VECHILOR GRECI

Una dintre problemele cele mai acute cu care se vede confruntat creştinismul din zilele noastre este cea a unui pluralism religios care proliferează pe zi ce trece. Situaţia de astăzi, aparent cu totul inedită, nu este însă singulară în istoria creştinismului, ci reia în forme poate noi, însă păstrându-i esenţa, străvechea confruntare cu religiile păgâne care l-au însoţit la începutul devenirii sale. Faţă de acele antice evoluţii şi confruntându-se cu cele de astăzi, având ambele darul să relativizeze enunţuri religios-existenţiale fundamentale, spiritul creştinului, profund tulburat, tinde într-un prim moment să le respingă în totalitate, cu un firesc gest de apărare, pentru ca apoi, începând să urce pe treapta superioară a înţelegerii, să-şi pună întrebări esenţiale de clarificare, cum ar fi: Care este originea acestor religii şi impulsuri religioase atât de diferite? În ce măsură conţin ele elemente autentice ale comuniunii dintre Dumnezeu şi om? Care este valoarea lor soteriologică? etc. Într-un studiu publicat într-un alt volum omagial, închinat Pr. Dumitru Stăniloae,[1] am propus un răspuns, fireşte doar parţial, primei dintre aceste întrebări, urmând ca el să fie completat cu o altă ocazie. Continuând firul gândului depănat acolo, cel puţin până la un punct, cercetarea de faţă îşi propune să investigheze măsura în care o religie oarecare conţine elemente autentice ale comuniunii dintre Dumnezeu şi om, fără a încerca însă atât o abordare strict teoretică a problemei, ci oprindu-se asupra unui context religios particular şi încercând în perspectiva sa un răspuns chiar şi fugar interogaţiei de care am amintit. Acest răspuns va fi introdus însă apoi într-un cadru teoretic specific filozofiei religiei, ceea ce îi va asigura gradul de generalitate necesar pentru a fi relevant şi pentru noi, cei de astăzi, atât de dornici de răspunsuri.

Cadrul religios asupra căruia m-am oprit este cel al Greciei antice, deci al unei religii politeiste, şi sunt convins că această opţiune are

---

1 Diac. lect. Dorin Oancea, **Unitatea vieţii religioase şi pluralitatea formelor ei de expresie — o perspectivă comunicaţională** în „Persoană şi comuniune — prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae, 1903—1993", Editura şi tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.

darul să trezească în primul moment anumite nedumeriri, deoarece un context politeist de acest fel pare să fie destul de îndepărtat de preocupările spirituale ale omului contemporan. Țin să remarc însă că, deși acest aspect al ei este oarecum ascuns, lumea noastră de astăzi este mult mai politeizantă decât s-ar părea, așa încât înțelegerea unei situații tipice de acest fel din trecut[2] are darul de a ușura accesul spre forme altfel inteligibile ale cotidianului. În al doilea rând opțiunea mea în favoarea religiei vechilor greci pornește de la o teză sugerată încă în **Pedagogul** Sfântului Clement Alexandrinul și reluată apoi cu oarecare insistență și de unii cercetători moderni,[3] potrivit căreia ea a reprezentat o adevărată pregătire a lumii elenistice pentru apariția creștinismului. În această perspectivă ar trebui să putem identifica în această religie într-o formă absconsă, în spatele unor structuri simbolice cu caracter mitologic, o serie de elemente prezente manifest doar în Revelația dumnezeiască supranaturală, pe care le anticipează și le fac accesibile la nivelul subconștientului. Aceasta nu înseamnă în nici un caz că dorim să creștinăm în mod forțat această religie, sau oricare alta, ci, în primul rând, că ideea amintită a pedagogiei presupune o astfel de continuitate, iar în al doilea rând că, după cum arătam în studiul menționat, există o unitate funciară a diferitelor forme de expresie ale religiosului, care face posibilă identificarea unor astfel de izomorfisme. În virtutea acestei unități de principiu, credem că folosind drept criteriu de înțelegere și apreciere a religiei grecilor antici realitatea comuniunii dintre Dumnezeu și om, așa cum este cunoscută și experiată ea plenar în Biserica lui Hristos, vom putea descoperi, adeseori cu uimire, și în acest spațiu spiritual, trăsăturile fundamentale ale comuniunii, cele care nu au putut să dispară nici în momentul distorsionării chipului lui Dumnezeu în om prin căderea în păcat, deoarece ștergerea lor din constituția omului ar fi echivalat cu însăși dispariția acestuia din perimetrul existenței.[4]

---

2 În **Mit și religie în Grecia antică**, Editura Meridiane, 1995, Jean-Pierre Vernant susține, de pildă la p. 10—11, că această religie s-ar deosebi radical de orice altă religie de tip politeist. Înțelegând diferențele specifice pe care se bazează argumentația sa, ne exprimăm totala rezervă față de acest mod de generalizare, susținând, dimpotrivă, că în datele sale esențiale în perspectiva religiosului această religie este categoric reprezentativă pentru numeroase alte situații pe care le considerăm izomorfe.

3 Așa, de exemplu, Th. Zielinski, **SIBYLA — Trei eseuri despre religia antică și creștinism**, Editura Meta, 1994, lucrare al cărei original a apărut încă în 1924 la Paris.

4 Procedând astfel ne distanțăm explicit de un curent de gândire convins că cercetarea științifică a fenomenului religios reclamă categoric distanțarea de perspectiva iudeo-creștină asupra existenței. Un exemplu în acest sens între multe altele, poate fi găsit la Walter F. Otto, **Zeii Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă**, Humanitas, București, 1995, p. 134: „Pentru o analiză profundă însă, este desigur necesar să depășim concepția noastră iudeo-creștină despre lume și să fim capabili să acceptăm o privire asupra existenței și devenirii dintr-un cu totul alt punct de vedere". Suntem convinși, dimpotrivă, că doar integrarea în această perspectivă asigură o receptare obiectivă a oricărei alte religii, înțelegerea dinamismului ei spiritual prin intermediul celor mai elevate criterii ale religiosului.

Problema particulară asupra căreia ne vom concentra este cea a sacrului, respectiv unicitatea lui şi raportul dintre unicitatea şi multiplicitatea sa, punctul firesc de plecare al oricărei reflexii îndreptate spre viaţa religioasă a omului din toate timpurile. Ne propunem să stabilim modurile în care se articulează în această religie prin excelenţă politeistă determinările pe care le capătă cele două aspecte în cadrul revelaţiei supranaturale. Pentru a le cerceta, atenţia noastră analitică se va opri doar asupra a două segmente mitologice, primul de natură teogonică, al doilea având ca obiect relaţiile dintre diferitele elemente ale sacrului politeist. Ar fi interesant de urmărit această idee cel puţin şi într-un al treilea segment, cel al orfismului, însă spaţiul rezervat acestui studiu nu permite o aşa de mare lărgire a sferei de investigaţie. Înainte de a proceda la analiza propriu-zisă, pe care ne-am propus-o, dorim să facem unele consideraţii metodologice, foarte sumare, dar cu valoare de principiu pentru orice abordare a unei realităţi mitologice şi care indică modul în care vom proceda pe parcursul întregii cercetări. Premisa acestor consideraţii o reprezintă convingerea că mitul are pe lângă înţelesul său de prim plan un sens ascuns, de plan profund, care trebuie decelat şi apreciat apoi în perspectiva Revelaţiei dumnezeieşti.[5]

Punctul de plecare propriu-zis al operaţiei de înţelegere a acestor sensuri îl reprezintă realitatea mitică ce urmează să fie investigată, din care se decupează un fragment considerat reprezentativ pentru scopul propus. Personajele mitului sau fragmentului de mit sunt luate ca atare, textul nefiind folosit decât pentru a stabili raportul de forţe dintre ele, sancţionat de un sistem ierarhic corespunzător. Ideea de bază este că, privite în ansamblu, personajele ca atare ale mitului configurează în prim plan o realitate epico-dramatică, alcătuită dntr-un şir aproape neîntrerupt de întâmplări punctate de momente dialogale mai mult sau mai puţin tensionate. Important este să se degajeze cu suficientă claritate principalele structuri ale materialului mitologic, în vederea evaluării lor.

Pasul următor îl va reprezenta trecerea de la receptarea literară a textului la interpretarea sa simbolic alegorică, procedeu practicat, de altfel, curent şi de antici în legătură cu textul homeric, de pildă, şi care nu presupune nici un fel de forţare a unui sens iniţial,[6] ci, dimpotrivă, relevarea sensurilor sale profunde. În acest plan secund de înţelegere se va face abstracţie de aspectul epico-dramatic specific realităţii mito-

5 Gândirea teologică a privit adeseori cu reticenţe mitul, considerat a fi o expresie mai mult a imaginaţiei subiective decât a unei posibile comuniuni cu Dumnezeu. Prezenţa acestui al doilea aspect este afirmată cu tărie de Pr. Prof. D. Stăniloae în **Poziţia domnului Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie**, de pildă la pagina 62 a ediţiei apărută în anul 1993 la editura Paideia. Subliniem că este vorba de cea mai importantă lucrare de teologie a religiilor apărută până în prezent în spaţiul românesc, cu totul străină de unele exclusivisme care caracterizează unele apariţii editoriale mai noi, cum ar fi lucrarea Pr. Serafim Rose **Ortodoxia şi religia viitorului**.

6 In ce priveşte interpretarea alegorică a textelor lui Homer a se vedea studiul aproape exhaustiv al lui Felix Buffiere, **Miturile lui Homer şi gândirea greacă**, Univers, 1987.

logice, reținând doar că elementele sale configurează un vast model structural referitor la esența divinității și că ele capătă astfel valoare de simbol care reclamă o traducere adecvată, fără de care textul nu-și dezvăluie sensul (sau sensurile) ascuns. Cheia de înțelegere pe care o vom folosi este una alegorico-filozofică (s-ar putea folosi, de pildă, și una alegorico-morală), ceea ce înseamnă că rezultatul va fi un enunț religios cu caracter de generalitate maxim, în contextul respectiv, firește.

Procesul de deslușire hermeneutică a mitului se încheie cu raportarea sensurilor sale alegorice la elementele corespunzătoare ale comuniunii integrale cu Dumnezeu, așa cum sunt prezente ele în Revelația supranaturală. Această operație poate atinge dimensiunile unui studiu comparativ extins, sau se va limita la simpla constatare a unor similitudini și diferențe, eventual și la interpretarea lor. Din rațiuni de spațiu vom opta pentru această a doua posibilitate, cu speranța că în felul acesta nu vor fi prejudiciate rezultatele de ansamblu ale cercetării noastre.

I.

În ce privește primul segment, cel teogonic, ne vom referi pentru elucidarea lui atât la ciclul olimpic, determinant pentru religiozitatea curentă a grecului antic, cât și la cosmografia hesiodică și la cea orfică, introducând astfel cel puțin tangențial în orizontul cercetării și acest ultim element pe care l-am fi dorit abordat mult mai pe larg.

Pentru început vom nota enunțul cosmogonic esențial al ciclului olimpic: „La începutul tuturor lucrurilor a apărut din Haos Mama Pământ și l-a născut în somn pe fiul ei Uranos. Din înălțimea dealurilor el a privit iubitor în jos spre ea și a făcut să cadă o ploaie fertilă peste deschizăturile tainice ale trupului ei".[7] (Preferăm forma Mama Pământ celei de Mama Glie, frecvent folosită astăzi, pentru a individualiza conotațiile religioase ale termenului, distincte de cele ale pământului privit ca entitate materială. În ce ne privește, dorim să evidențiem tocmai conexiunea intimă, inextricabilă dintre cele două sfere de sens, distincțiile dintre acestea rezultând din context. Credem că sublinierea lor terminologică le-ar distanța prea mult, estompând fenomenul de falsă sacralizare[8] pe care îl exprimă termenul în forma folosită de noi). Se observă

7 Cf. Robert von Ranke-Graves, **Griechische Mythologie. Quellen und Deutung I**, Rowohlt, Nr. 113/114, 1960, p. 26, traducere proprie.

8 Ideea de bază a „falsei sacralizări" este cea formulată de Sf. Pavel în Epistola către Romani I, 23: „Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor." În articolul nostru din volumul omagial Stăniloae precizam că termenul presupune menținerea comuniunii Dumnezeu-om și după căderea acestuia din urmă, cu observația că ea este reorientată conștient sau inconștient spre sine însuși, spre ceilalți oameni și spre celelalte făpturi ale creației, unele dintre ele menționate în citatul paulin de mai sus. In toate aceste împrejurări elementele respective capătă în percepția umană un statut existențial superior celui care le este propriu în mod natural, sunt divinizate. Adăugăm aici, ca o sugestie de lucru pe care ne propunem să o dezvoltăm cu o altă ocazie, că procesul de falsă sacralizare

asertarea unei entităţi primordiale unice, Haosul, căreia nu i se acordă atenţie deosebită, şi din care derivă apoi prima divinitate, Mama Pământ — Gaia, asupra căreia se concentrează apoi atenţia mitului cosmologic. Din punct de vedere structural se constată însă pentru faza de început existenţa unei aparente perechi primordiale, alcătuită din Haosul nestructurat şi Gaia. Spun aparentă pentru că diferenţele dintre cele două elemente exclud posibilitatea echivalării în acelaşi plan existenţial, care ar putea justifica termenul de pereche folosit anterior — perechea legitimă a Gaiei va fi în faza teogonică următoare Uranos, care se găseşte în acelaşi plan existenţial al sacrului structurat cu Zeiţa Mamă. În cazul de faţă este vorba, aşadar, de două entităţi distincte, dar nu separate în maniera caracteristică divinităţilor care vor alcătui perechile clasice ale teogoniei greceşti: Gaia - Uranos, Cronos - Rhea, Zeus - Methys (Hera). Natura lor şi relaţiile pe care le comportă vor rezulta din consideraţiile spre care ne îndeamnă însăşi premisele decelate din enunţul olimpic iniţial.

Haosul este considerat în general doar ca punct de plecare enigmatic al teogoniei, fără să se insiste analitic aproape absolut deloc asupra lui. Similar este în această privinţă până la un punct şi enunţul hesiodic — „Haos a fost la început", care introduce însă şi un plus de structurare — „Noaptea cea neagră şi — Erebos apoi se iscară din Haos"[9] — asupra căreia vom reveni mai jos. Pentru moment subliniem însă că principalele surse mitologice nu fac nici un fel de precizări asupra naturii Haosului. Acestea lipsesc şi în tradiţie orfică, în care motivul Haosului suferă anumite modulaţii,[10] şi în numeroasele trimiteri ale gândirii mitologico-filosofice greceşti, care reiau ca punct de plecare enunţul hesiodic.[11] Acest mod de abordare a problemei s-a perpetuat până în zilele noastre, aşa încât se practică şi astăzi simpla enunţare nereflectată a enunţului iniţial. Este interesant că nici măcar un spirit analitic aşa de subtil ca Mircea Eliade nu îi acordă nici un fel de importanţă în economia de ansamblu a mitologiei greceşti, el mulţumindu-se să-l amintească în trecere, într-o manieră apropiată de cea a lui Hesiod, iar Pr. Emilian Vasilescu se mulţumeşte să menţioneze Haosul ca sursă a Gaiei,[12] termenul căzând însă sub incidenţa atitudinii radical negative a autorului faţă de gândirea teogonică grecească. Mai bogate sunt în această privinţă referirile de dicţionar, cum apar, de pildă, la Bertholet, Evseev şi Kern-

---

interferează şi uneori se suprapune cu o permanentă şi firească acţiune simbolică a omului, în virtutea căreia se articulează în categoriile umanului comuniunea constitutivă la care ne referim dintre increat şi creat.

9 Cf. **Filosofia greacă până la Platon**, Vol. I, Partea I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 28.

10 Cf. de ex. **op. cit.**, p. 57.

11 Pentru o privire de ansamblu asupra folosirii termenului **chaos**, a se consulta **Filosofia greacă ... Indici**, 1984, p. 7.

12 Mircea Eliade, **Istoria credinţelor şi ideilor religioase**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 246; Pr. Prof. Emilian Vasilescu, **Istoria Religiilor. Manual pentru institutele teologice**, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1975, p. 275.

bach,[13] ale căror specific sintetic nu permit un acces mai aprofundat la sensurile termenului. Pe lângă aceste interpretări, care rămân în sfera religiosului, ar mai trebui amintită, de dragul completitudinii, și receptarea materialistă a Haosului,[14] care ni se pare însă extrem de forțată, dacă se ține seama că e aplicată unui text prin excelență teogonic.

În ce privește conținutul Haosului, se poate constata pentru început singularitatea lui. El este conceput într-o primă fază ca o entitate unică, care se va dovedi apoi a fi prin intermediul Gaiei sursa tuturor celorlalte entități care mai apar în planul existenței, fără a-i prejudicia însă unicitatea, după cum se va mai vedea.

În raport cu Mama Pământ, rolul Haosului este, după cum spuneam, cel de sursă, ceea ce duce la o nouă determinare extrem de importantă a conținutului său: dacă Pământul apare aici ca divinitate primordială, ca Mama Zeilor, atunci sursa sa nu poate fi de altă natură, trebuie să aparțină și ea sacrului, să fie expresia originară a acestuia.

A treia și ultima determinare esențială, de maxim interes pentru problematica noastră, rezultă din compararea Haosului cu toate celelalte forme ale sacrului rezultate din Gaia: toate acestea ne apar ca realități structurate, definibile, cu funcții clar circumscrise. Prin contrast el se prezintă ca o realitate cu structură nemanifestă, aproape nedefinibilă, cu o unică funcție clar precizată: cea de generator al întregii existențe vizibil structurate, într-un vast proces teo- și cosmogonic. Ideea aceasta de nedefinibil, de complex ontic insesizabil, este susținută în varianta hesiodică a mitului teogonic de subdivizarea Haosului în cel puțin două componente — „Noaptea cea neagră și Erebos" — caracterizate mai ales de întuneric, sugerând dacă nu categorica lipsă a structurii, cel puțin imposibilitatea de a o sesiza, inaccesibilitatea ei. De remarcat este faptul că și acest întuneric nu reprezintă, în fond, o negare a structurii, a luminii, a vieții și, implicit, o afirmare a morții și a forțelor destructive, antistructurante, deși așa este perceput în prim-planul oricărei gândiri simbolice[15] — ci o ecranare a ei pentru cel care caută să o sesizeze din exterior și căruia i se refuză. Textul hesiodic pune foarte bine în evidență acest aspect, afirmând continuitatea filiației Haos — Mama Pământ prin intermediul elementelor componente, și ele la fel de distincte, Noapte (Nyx) — Zi: „Ziua, Eterul venit-au pe lume născute din Noapte".[16] Credem că în aceeași direcție trimit și precizările hesiodice referitoare la **Tartar**, după părerea noastră o formă a Haosului coexistentă cu universul structurat, după cum sugerează plasarea Nopții în interiorul lui.

---

13 Alfred Bertholet, **Wörterbuch der Religionen**, Alfred Kröner Verlag Stuttgart; Ivan Evseev, **Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale** Amarcord, Timișoara 1994; Victor Kernbach, Dicționar de Mitologie Generală, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

14 Așa de pildă, A. Piatowski, **Note** la „Hesiod", în **Filosofia...**

15 Cr. Evseev, **Op. cit.**, articolul „întuneric": „Bezna se asociază haosului, morții, infernului. Pe plan psihic, întunericul sufletesc e simbolul păcatului, adormirii rațiunii și invaziei forțelor primare ale inconștientului".

16 În nota 4 corespunzătoare textului, A. Piatkowski, nesesizând existența a două paliere distincte și făcând o confuzie între enunțul genetic și cel ontologic al textului, face din lumină un atribut al Haosului.

Acest Tartar, înfăşurat în întuneric, izvor al succesiunii noapte — zi, este cognoscibil într-o oarecare măsură — i se aplică până la un punct coordonate spaţio-temporare —, ceea ce susţine tocmai ideea unei realităţi consistente, dar insesizabile pentru cel situat în limitele unui alt mod de existenţă.

Vom putea spune, aşadar, despre Haos că reprezintă în textele mitologice la care ne referim o **formă singulară, nedefinită dar perfect consistentă de fiinţare a sacrului,** neignorând conotaţiile sale negative, asupra cărora nu putem însă insista.

Cum se prezintă situaţia Mamei Pământ, cel de-al doilea termen al enunţului teo- şi cosmogonic? Şi aici se constată înainte de toate unicitatea ei în raport cu orice alt element în afară de Haos, ceea ce face ca, abstracţie făcând de relaţia sa genetică cu acesta, ea să fie în aparenţă o entitate strict echivalentă. O serie de determinări de care beneficiază o aşează însă clar în lumea structuratului. Mă refer în primul rând la realitatea foarte clar descriptibilă a pământului (cu dealuri şi deschizături fertile ale trupului), ale cărui elemente componente — dealuri, deschizături — şi caracteristici funcţional-relaţionale — fecundabilitate, fertilitate — se înscriu fără nici un echivoc în sfera structurii fizico-biologice precise, perceptibile. Toate aceste elemente evidenţiază, într-adevăr, ideea de structură vizibilă sesizabilă, însă au în acelaşi timp darul să sublinieze diferenţa dintre modurile de fiinţare ale Haosului şi Pământului, afirmând categorica unicitate a acestuia în propriul plan de fiinţare.

Unicităţii şi caracterului structurat li se adaugă, în al treilea rând, mai multe determinări analogice din tărâmul personal al existenţei umane, cum ar fi termenii **mamă, fiu, iubitor,** care o ridică pe Gaia deasupra fizico-biologicului, conferindu-i un aspect personal, specific, de altfel, oricărui enunţ mitologic. Prin eliminarea acestor accesorii, **să zicem,** fenomenale ale mitului, care ar putea fi înlocuite cu altele, fără ca sensul său să se modifice, se ajunge la concluzia că Mama Pământ reprezintă la nivelul sacrului **o entitate unică şi în acelaşi timp structurată, cu evident caracter personal,** în care, după cum rezultă din desfăşurarea mitului grecesc, ca un fel de substructuri care devin sesizabile doar pe parcursul procesului teogonic.

Din cele spuse rezultă că în gândirea greacă antică sacrul se prezenta ca o realitate fundamentală, alcătuită din două elemente distincte, Haos şi Gaia, şi ne putem întreba dacă este vorba, pur şi simplu, de două entităţi la o primă vedere complet disparate, situate una în planul structurii manifeste, cealaltă dacă nu în cel al nestructuratului, cel puţin al structurii manifeste, cealaltă dacă nu în cel al nestructuratului, cel puţin al structurii nemanifeste. Dacă ne-am opri aici efortul analitic, ne-am putea întreba, cu perfectă legitimitate, ce legătură ar putea fi sesizată între două lumi aşa de depărtate? Între lumină şi întuneric, între claritatea formei şi nebuloasa de nepătruns a informului? După cum s-a văzut însă, textul afirmă că între aceste două moduri de fiinţare există cea mai intimă conexiune posibilă, şi anume cea a succesiunii genetice, permanent reluată prin succesiunea noapte — zi întemeiată în Tartar.

Această relaţie de tip genetic nu poate fi doar afirmată, ci necesită, pentru a putea fi acceptată în sfera enunţurilor religioase esenţiale pe care încercăm să le degajăm, un demers analitic suplimentar.

Gaia, pământul structurat, forma pură, cea care se va dovedi în procesul teogonic a fi Mama Zeilor, îşi are evident sorgintea în cealaltă entitate menţionată în mit şi pe care o credem infinit de depărtată. Ne impune în acest caz textul hesiodic oare concluzia că structura îşi are obârşia în polul ei opus, că fiinţa apare din nefiinţă? Pentru mintea omului modern, exersată pe parcursul unei îndelungate tradiţii filozofice şi apelând, mai cu seamă astăzi, la un spirit ştiinţific orgolios, convins că poate să elucideze toate faţetele fiinţei exclusiv din feluritele ei manifestări fenomenale, răspunsul la această presupunere nu poate fi decât negativ. Se prezintă însă el astfel şi în mitul teogonic la care ne referim? La prima vedere nu. De aceea Jean-Pierre Vernant poate afirma, referindu-se la formula hesiodică a mitului teogonic, că „universul divin se organizează după un progres liniar care conduce de la dezordine la ordine, de la o stare originară de confuzie indistinctă până la o lume diferenţiată . . .".[17]

Afirmarea unei astfel de treceri liniare are însă darul să ne descumpănească, pentru că aceasta din urmă ni se pare oarecum străină de un spirit grec căruia nu-i este, desigur, străin paradoxul, dar care se distanţează, la fel de sigur, fără ezitări, de inconsecvenţa logică brută, elementară, străină de orice efort explicativ autentic. Ne putem imagina oare că tocmai un astfel de abdomen al explicativului să stea la temeiul edificiului religios al celui mai reflexiv dintre popoarele cunoscute până acum? Ni se pare greu de crezut.

Această deconcertantă nedumerire este clarificată în bună măsură de consideraţiile noastre anterioare referitoare la unicitatea Haosului şi a Gaiei, care relevă un prim izomorfism între cele două entităţi, ce-i drept de suprafaţă, dar real.

Un al doilea izomorfism, şi el oarecum de prim plan, rezultă din structura nemanifestă a Haosului, ilustrată cu precădere de existenţa unor elemente componente ale sale, Noaptea şi Erebul, având în evoluţia teogonică ambele un caracter personal şi generând, prin interrelaţionare fixată mitic în cunoscuta schemă conjugală, Eterul, Lumina zilei, Somnul şi Moartea. Nu mai insist aici asupra filiaţiei Noapte — Zi, ci subliniez doar existenţa, la nivelul Haosului, a unei structuri nemanifeste, capabilă însă să o genereze pe cea manifestă. În felul acesta se estompează până la un punct prăpastia ontică care pare să despartă cele două moduri de fiinţare ale sacrului, punctul de legătură fiind tocmai structura, prezentă în ambele cazuri, într-unul manifest, în celălalt nemanifest.

În ciuda acestor izomorfisme persistă o anumită îndoială în legătură cu interrelaţionarea ontică a celor două componente ale sacrului, re-

17 Jean-Pierre Vernant, **Mit şi religie în Grecia antică**, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, p. 88.

zervă provocată, probabil, de relativa ambiguitate a conceptului de **structură nemanifestă**, insesizabilă, dar operaţională. Asociem îndeobşte structura vizibilului, sesizabilului, cognoscibilului, ori în cazul de faţă suntem confruntaţi cu una prin definiţie întunecată, deci insesizabilă, incognoscibilă. Simţim că este necesară apariţia unui al treilea izomorfism, de profunzime, care să confere finală consistenţă celor care l-au precedat. El nu apare cu claritate nici în varianta olimpică, nici în cea hesiodică, ci în cea orfică a mitului teogonic.[18] În această formulă Haosul iniţial este înlocuit de două elemente, Noaptea — deja binecunoscută — şi oul cosmic primordial, din care iese apoi Eros care făureşte cosmosul, preluând funcţiile Gaiei. Asocierea Haosului cu Noaptea reprezintă, după cum bine se ştie, un topos străvechi al gândirii şi trăirii religioase, care identifică în limbaj simbolic structura cu lumina şi lipsa ei, haosul, cu întunericul. Noutatea o reprezintă aici în primul rând personificarea nopţii, includerea ei fără echivoc în circuitul sacrului: „Cânta-voi Noaptea născătoare de oameni şi făpturi divine, / Origine a lumii... / Ascultă-mă, zeiţa beznei şi-a stelelor licăritoare...",[19] În imn Noaptea apare în ambele ipostaze, de divinitate primordială teo- şi cosmogonică, şi de guvernant prezent al unui sector vast al existenţei structurate, invocat pentru a-l feri pe om de spaimele nocturne generate de întunericul inform şi — de ce nu am spune-o? — haotic. Pentru moment nu ne interesează însă decât primul aspect, deoarece introduce informul indefinibil specific haosului în categoria deja perfect accesibilă a divinităţii. Este adevărat, fără determinări specifice, în fond fără nici o clarificare edificatoare pe lângă simpla introducere în categoria sacrului. Însă atât este deja suficient, pentru că devine posibilă astfel invocarea personală a Nopţii, a Haosului, ca divinitate activă, care intervine în existenţa umană în virtutea unei funcţii clar circumscrise. Izomorfismul de profunzime pe care-l căutăm apare tocmai în această dimensiune personală, pregnantă în cazul invocării („Ascultă-mă..."), şi care are darul să înlăture posibila impresie de incompletitudine la care ne-am referit anterior. În plus, remarcăm caracterul activ al acestei Nopţi personale, în absenţa căruia nu s-ar justifica invocarea ei. Nu invoci un **deus otiosus**, o divinitate inoperantă, separată irevocabil de tine printr-un abis ontic, ci doar o divinitate cu care poţi intra într-o relaţie efectivă, a cărei acţiune se poate face resimţită în coordonatele propriei existenţe.

Credem că cele trei izomorfisme prezentate oferă suficiente argumente de natură structurală pentru interrelaţionarea celor două elemente ale sacrului, care se adaugă celor de natură genetică, bine cunoscute din textele la care ne-am referit. O sinteză a celor două linii de argumentaţie apare în aceeaşi tradiţie orfică în contextul genezei oului primordial, şi acesta un topos străvechi al gândirii religios simbolice, asimilat, de altfel, prin cunoscutul poem al lui Ion Barbu şi în spiritualitatea românească a acestui veac. Acest ou are statut de Principiu, de ex-

18 Von Ranke-Graves, **op. cit.**, p. 25.

19 Imnul „Nopţii" (III) din ciclul „Imnurile orfice" în Orfeu, **Imnuri**, Editura Univers, Bucureşti, 1972, p. 24.

presie simbolică a Fiinţei, după cum observă foarte corect Vernant în lucrarea deja menţonată: „... la origine se află Principiul, Oul primordial sau Noaptea, care exprimă unitatea perfectă, plenitudinea unei totalităţi închise",[20] fără a mai face însă, pe de o parte, distincţie între Noapte şi ou cosmic, iar pe de alta, ceea ce este mai important, fără a mai realiza necesara asimilare a acestui Principiu cu Haosul din tradiţia hesiodică. Tocmai această ultimă operaţie ar putea fi întâmpinată cu oarecari rezerve, obiectându-se, eventual, că însuşi mitul oului originar ar fi o creaţie târzie a unei reflexii meatafizice definitiv separate de nişte începuturi mitologice oarecum primitive, categoric depăşite de urmaşii mai speculativi ai lui Homer, Hesiod şi ai celor care vor fi definitiv ciclul mitologic olimpic. Însă ori cât ar părea de ciudat, o astfel de obiecţie este foarte uşor de demontat. Şi nu doar prin rectificări cronologice poate mai dificile, arătându-se, de pildă, că distanţa care desparte apariţia orfismului de Hesiod nu este cu mult mai mare de un secol — câte nu se pot întâmpla într-un răstimp relativ scurt ca acesta! — ci mai ales indicând sursele protoelenice ale mitului: orificii îl preiau din mitul cosmogonic pelasgic (mit complex, care ar merita el însuşi o analiză aparte). Este vorba de fapt de un motiv care apare pe meridiane felurite şi din epoci străvechi,[21] şi amintesc aici doar incidenţa sa în **Satapatha-Brahmana**, unde se vorbeşte de oul de aur din care va ieşi divinitatea creatoare Prajapati.[22]

Oul acesta primordial, simbol al principiului, al structurii, din care va ţâşni prin Eros-Phanes lumina, este aşezat de Noapte in sânul întunericului, ceea ce-i dezvăluie legătura inextricabilă cu acesta, cu Haosul. Mi se pare esenţial dublul rol jucat în acest context de întunericul asociat în tradiţia olimpică în mod nediferenţiat Haosului. Sub forma personală a Nopţii dă naştere oului primordial, şi, implicit, tuturor formelor de sacru generate de acesta, şi este leagănul maturizării sale, îl cloceşte pe el şi toate divinităţile prezente de pe acum potenţial în el. S-ar putea spune că în toate formele de structurare pe care le mai cunoaşte sacrul orfic Haosul este prezent sub forma Nopţii ca element complementar, ca mod de existenţă a unei aceleiaşi realităţi, lucru perceput, de altfel, în religiozitatea orfică curentă, care permite exact invocarea acestei forme greu definibile a sacrului simultan cu obişnuitele sale ipostaze structurate.

Argumentele pe' care le-am prezentat demonstrează, după părerea noastră, că nu poate fi vorba, aşadar, de o trecere liniară de la nestructurat la structurat, de la o natură la alta, de la întuneric la lumină, ci de

20 **Ibidem.**

21 Pentru amănunte prezentate sintetic a se vedea articolul corespunzător la Kernbach, **Dicţionar de mitologie generală**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1989.

22 Cf. Theofil Simenschy, **Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii**, Editura ştiinţifică şi tehnică, seria Biblioteca orientalis, Bucureşti, 1978, p. 49.

două moduri de fiinţare ale uneia şi aceleiaşi realităţi a sacrului: într-o ipostază acelaşi sacru apare ca indefinibil şi în perspectivă umană inform, adeseori înfricoşător, definitiv îndepărtat, în cealaltă el este accesibil categoriilor cu care operează spiritul uman şi devine factor legitim care conferă coerenţă şi sens întregii existenţe, reper inconfundabil şi sursă permanentă pentru ceea ce se numeşte viaţa religioasă a omului. Grecii nu şi-au început existenţa spirituală printr-un salt în necunoscut, ininteligibil pentru cel cât de cât familiarizat cu rostul lor în alcătuirea omului european antic, medieval, modern şi, de cu nu?, viitor, ci, dimpotrivă, prin enunţarea, cu mijloace specifice, a unor categorii fundamentale ale Fiinţei, care nu pot fi nici măcar întrezărite decât în legătură, cât de firavă, cu Ea. Şi această constatare nu se referă în nici un caz doar la reflexia orfică. Aceasta vădeşte doar cu ceva mai multă îndrăzneală acelaşi înţeles prezent şi în mitul olimpic, la Hesiod şi mai înainte încă în mitul pelasgic. În felul acesta complementaritatea celor două moduri ale Fiinţei se vădeşte a fi nu o intuiţie fericită a unor spirite îndrăgostite de înălţimi abrupte, greu de sesizat pentru omul obişnuit, ci mult mai curând o realitate cuprinzătoare, dăruită în formă simbolică fiecăruia dintre strămoşii cugetului nostru. În faţa acestei constatări gândul se îndreaptă aproape irezistibil spre alte spaţii ale religiosului, cum ar fi cele indice, cu perfecta lor echivalenţă între modul nedefinit al Fiinţei — **Nirguna Brahman** — şi cel definit — **Saguna Brahman** —, însă punem punct oricăror alte consideraţii de acest fel, pentru a rămâne pe tărâmul de acum mult limpezit al sacrului hellenic.

II.

Cel de-al doilea segment pe care-l avem în vedere se referă la structura sacrului în epopeea homerică, respectiv în Iliada, care este adeseori invocată ca exemplu tipic pentru caracterul politeist al religiei grecilor antici. Fireşte că nu ne vom putea referi la întregul text, ci vom proceda selectiv, oprindu-ne asupra unor versuri din Cântul al VIII-lea (v. 19 — 27).[23] Zeus convoacă pe Olimp toţi zeii subordonaţi, interzicându-le să mai ia parte la războiul dintre ahei şi troieni. Argumentele pe care le foloseşte sunt cele ale forţei absolute pe care o deţine: „Dacă de cer atârna-veţi un lanţ cu belciuge de aur / Şi vă veţi prinde de el împreună voi zei şi zeiţe, / Nu veţi putea din Olimp să trageţi la vale Pe Zeus, Sfetnicul vostru mai înalt, oricât v-ar fi cazna de multă. / Dar dacă lanţul l-oi trage spre mine şi eu cu-nadinsul, / Repede am să vă salt spre cer cu pământul, cu marea / Şi am să leg dup-aceea de piscul Olimpului lanţul, Jur împrejur şi în slăvi au să spânzure toate ale lumii; / Iată cât sunt eu mai tare decât muritorii şi zeii". La o primă vedere asistăm la o situaţie obişnuită într-o religie politeistă, în care relaţia dintre divinităţi are la bază simpla desfăşurare a principiului monarhic, divinitatea supremă bucurându-se de autoritate absolută. Constatarea aceasta

23 Referirile din text se fac la Homer, **Iliada**, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967.

ni se pare în sine perfect îndreptăţită. Relaţiile de tip Pantheon prezintă o structură ierarhică, datorită căreia este posibilă o anumită ordonare a divinităţilor, prezente uneori în număr foarte mare. Principiul acesta ierarhic presupune însă o permanentă interdependenţă între zei aparţinând diferitelor nivele, în cazul de faţă abandonată, deşi ea este permanent sesizabilă aproape la fecare pas pe parcursul epopeei. Versurile pe care le-am citat mai sus reprezintă oarecum o rupere a unui echilibru ierarhic altfel pretutindeni prezent, un gest care are darul dacă nu să-l relativizeze, cel puţin să pună în lumină o nouă faţă a sacrului politeist, diferită de cea asociată lui în mod obişnuit.

Perspectiva aceasta inedită este susţinută cu ajutorul imaginii balanţei, extrem de preţuită de poet pentru a formula judecăţi de valoare cu caracter absolut, sau pentru a preciza un anumit curs al destinului. De exemplu, în acelaşi Cânt (v. 68—77) soarta unei lupte este determinată de acelaşi Zeus cu ajutorul unei balanţe, el însuşi devenind un fel de agent de înfăptuire a hotărârii cântărite de destin. Deci, recursul la imaginea balanţei indică un răspuns categoric dat unei situaţii interogaţionale rămase până atunci fără răspuns, sau plutind în incertitudine, în cazul de faţă autoritatea lui Zeus, contestată până la un anumit punct de acţiunile celorlalţi zei. Stăpânul Olimpului se aşează într-un talger al ipoteticei sale balanţe improvizate dintr-un lanţ de aur (metal menit să sublinieze şi el valoarea judecăţii care urmează) pe sine însuşi, în celălalt urmând să atârne toţi ceilalţi zei. El descrie cu certitudinea ştiutorului şi rezultatele acestei eventuale operaţii de cântărire: talgerul balanţei se va înclina categoric în favoarea sa, greutatea tuturor celorlalţi zei la un loc cu cea a tuturor făpturilor pare aproape insignifiantă în comparaţie cu cea a zeului suprem. Inegalitatea la care mă refer este nu doar declarativă ci efectivă, deoarece este confirmată de tăcerea înspăimântată a tuturor celorlalţi zei.

Căutând sensul de plan profund al acestui episod, remarcăm în primul rând că el va fi interpretat în perspectiva esenţei sacrului. În al doilea rând, că prin intermediul său se trasează o foarte clară linie de demarcaţie între două zone ale acestuia, nu doar definitiv distincte ci şi categoric inegale valoric. Pe de o parte unitatea lui, reprezentată de Zeus, cu întreaga greutate a autorităţii, a puterii sale, pe cealaltă multiplicitatea lui, dată de suma tuturor zeilor. Existenţa celor două este în egală măsură legitimă, deoarece ele apar în acelaşi plan al sacrului personificat şi între ele există un element de legătură — lanţul de belciuge de aur — care în cazul unei ipotetice cântăriri nu are doar o funcţie de departajare valorică ci şi de liant indestructibil, cel puţin pentru acea situaţie anume.

Primul dintre elemente asertează unitatea şi unicitatea sacrului personificat de Zeus, ceea ce face să fim confruntaţi cu o situaţie similară celei întâlnite în cazul Gaiei. Şi acolo sacrul structurat prezenta aceleaşi caracteristici, însă în raport cu momentul homeric la care ne referim se constată, în ce priveşte caracterul său personal, mai curând un nivel al sugestiei, al potenţialităţii menite să se actualizeze într-un amplu proces genetico-structural al cărui punct terminus este tocmai Zeus.

S-ar putea spune că cele două entități (Gaia, Zeus) se referă la același mod de ființare unic-unitară a sacrului, toată istoria mitică care duce de la una la cealaltă nereprezentând nimic altceva decât o desfășurare explicativă, o creștere cumulativ-expozitivă de sensuri, pentru a se ajunge la un înțeles atotcuprinzător prezent, dar fără a putea fi receptat ca atare, încă de la bun început. În această perspectivă momentele oarecum exotice ale teogoniei, cum ar fi de pildă gestul lui Uranos de a-și îngropa copiii în sânul propriei mame, sau al lui Cronos de a-i înghiți echivalează cu o permanentă îmbogățire a sursei (Gea, Rhea — Zeițe Mame, Zeițe Pământ), ceea ce duce la un spor de structură receptată la nivelul ultimului și de aceea celui mai dotat descendent (Cronos, respectiv Zeus). Și chiar și în ce-l privește pe Zeus, evoluția sa nu poate fi considerată încheiată decât după ce se raportează la nivelele structurale anterioare (reprezentate de titanii și giganții pe care-i învinge, în cadrul unor alianțe semnificative și ele) și mai ales după ce asimilează, ca supremă determinare a sacrului bine rotunjit, înțelepciunea. Acesta este sensul profund al acelui moment, altfel doar amuzant, când stăpânul suprem își înghite propria soție, Mathys, pentru a evita înlocuirea sa de un urmaș mai dotat decât el. Acest eveniment al autoîmbogățirii structurale încheie procesul amintit și face posibil episodul balanței imaginare descris în Cântul VIII al Iliadei. În absența întregului proces de îmbogățire progresivă pe parcursul teogoniei ipotetica cântărire nu ar fi putut avea loc, nu doar pentru că ar fi lipsit divinitățile menite să atârne suspendate de înălțimea Olimpului ci și datorită vidului aproape total de consistență al celuilalt personaj aflat la capătul de lanț. În formulă homerică acest mod al Ființei implică maxima simplitate a unicității și maxima bogăție a unității.

Pe lângă aceste considerații genetico-structurale interpretate simbolic aș dori să mai fac unele observații referitoare la comportamentul acestui sacru singularizat. Pe parcursul întregului proces de constituire poate fi remarcat **caracterul personal** pe care îl manifestă, mai puțin evident în cazul Gaiei, deja mai ușor de întrevăzut la Uranos și Cronos, pentru ca prin Zeus să devină inconfundabl. El se vădește aici în mod special prin caracterul dialogal al divinității dominante în ierarhia olimpică, prin permanenta ei preocupare de a crea, menține sau suspenda comuniunea cu ceilalți zei, de a ordona relațiile, tot personale, dintre ei. Făcând și acum abstracție de detaliile mitice cunoscute, vom putea spune că pe lângă uncitate și unitate acest mod de ființare a sacrului prezintă și un inconfundabil caracter personal, prezent, de altfel, în orice relatare mitică.

Un ultim aspect, care rezultă din prezumptivul final al cântăririi, se referă la bogăția acestui mod unic de ființare al divinității. Textul homeric nu lasă în această privință nici o îndoială: Zeus atârnă mai greu decât suma tuturor zeilor și făpturilor, dar nu este despărțit de aceștia. Greutatea fizică a unei singure entități aflate în talger o întrece pe cea a multor alte entități însumate, despre care se poate spune în acest sens că sunt cuprinse în prima. Am putea spune că greutatea tuturor celorlalți zei, și a celorlalte făpturi, este cuprinsă, în fond, prin balanță în

cea a lui Zeus, cu care nu se identifică însă, deoarece îi este rezervat un talger propriu. În planul interpretării alegorico-filozofice, în care ponderea fizică devine simbol al celei fiinţiale, această constatare din planul miticului duce la interesanta concluzie că bogăţia unicului o include pe cea a multiplului, fără a o desfiinţa însă. Nu o desfiinţează, ci îi este temei, permanent punct de referinţă.

Procedeul folosit în cazul modului singular de fiinţare al sacrului va fi reluat şi în cazul divinităţilor care atârnă în cealaltă parte a balanţei, adică le vom privi ca pe o entitate unitară alcătuită dintr-o serie de elemente distincte interrelaţionate. Din punctul de vedere alegoric în care ne situăm acum, variatele situaţii în care îi regăsim pe zei nu ne interesează decât prea puţin, cel mult în măsura în care sugerează interpretări similare într-o direcţie sau alta. În contextul de faţă dorim să vedem ce spun aceste divinităţi despre natura sacrului însuşi, iar răspunsul este că se afirmă categoric multiplicitatea sa. De fapt aceasta este aserţiunea majoră pe care o face în lumea religiosului orice religie de tip politeist: sacrul se prezintă întotdeauna compozit, cu o structură variată, alcătuită din divinităţi distincte cu caracter personal.

Aspectul acesta din urmă se cere subliniat cu nedisimulată insistenţă, mai ales că tocmai el scoate în evidenţă anumite determinări ale divinului pe care nu le asociem îndeobşte cu spaţiul extracreştin. Mă gândesc în primul rând la faptul, deja menţionat, că sacrul în sine se prezintă structurat, pluriform, şi că acest mod de fiinţare a sa se constituie tocmai prin comunicarea permanentă a diferitelor sale elemente. Putem fi, desigur, încântaţi sau oripilaţi, împreună cu spirite mari ale antichităţii păgâne sau creştine, de diferitele trame mitice în care sunt implicaţi locuitorii Olimpului. Însă dincolo de acestea se impune o realitate de mare sobrietate, care depăşeşte orice tentaţie a conjuncturalului facil. Este vorba de multiplicitatea fundamentală a Fiinţei, de constituirea ei obligatorie prin entităţi clar conturate, inconfundabile, însă neizolate ci, dimpotrivă, permanent interrelaţionate. Aceasta este aserţiunea de plan secund, dar aici dominant prin amploarea semnificaţiei, pe care o fac în primul rând toţi zeii pe care gândirea mitică greacă i-a aşezat prin inspiraţia lui Homer în talgerul opus celui al lui Zeus.

Imperativa alocuţiune adresată de Zeus prea puţin ascultătorilor săi tovarăşi şi supuşi din Olimp este de natură să mai clarifice, în parte cel puţin, încă o latură a acestei religii politeiste şi a tuturor celorlalte aidoma ei. Mă refer la legătura divinităţilor cu lumea fenomenală. Citatul amintit este în această privinţă concludent — zeii sunt situaţi în acelaşi talger cu lumea fenomenală, după cum demonstrează cu suficientă limpezime cuvintele scrise cu cursive: „... am să vă *salt* spre cer cu *pământul, cu marea* / ... în slăvi *au să spânzure toate ale lumii;* / Iată cât sunt *eu mai tare decât muritorii şi zeii.* O privire superficială ar putea descoperi în aceste cuvinte doar o identitate de principiu între sacru şi profan. Credem că ea este realmente prezentă, însă nu în ce priveşte natura celor două entităţi, ele sunt radical diferite, ci participarea lor la multiplu. Cât de mare ar fi distanţa dintre sacru şi profan, există to-

tuşi un numitor comun, unificator, şi acesta este multiplul, prezent şi într-un caz şi în celălalt. În acest sens, cuvintele lui Zeus nu reprezintă altceva decât asertarea preeminenţei unului faţă de multiplu, în orice formă s-ar găsi acesta. Aceasta este, mi se pare, ideea de bază a versurilor citate, ea înscriindu-se, de altfel, perfect în linia de argumentare pe care am adoptat-o. Pe lângă aceasta pot fi degajate însă, după cum spuneam, şi relaţiile existente între forma esenţială şi cea fenomenală a multiplului. În sprijinul acestei afirmaţii amintesc mai întâi faptul că întreaga alocuţiune a lui Zeus îşi propune să delimiteze raporturile sale cu ceilalţi zei, deci cele existente la nivel esenţial. Cântărirea îi vizează categoric pe ei, multiplicitatea esenţială. Pe ea şi nimic altceva. Includerea multiplului fenomenal în procesul cântăririi nu poate adăuga, în fond, absolut nimic ponderii celui esenţial — cele două forme de pluralitate se găsesc pe planuri existenţiale şi valorice complet diferite, ceea ce le face absolut improprii pentru orice fel de amestec fiinţial — motiv pentru care pare în primul moment de-a dreptul superfluă. Şi totuşi fenomenalul este prezent, asociat esenţialului multiplu. Rezultă de aici că din moment ce nu aduce nici un plus în operaţia de prim plan, desfăşurată exclusiv în planul esenţialului, funcţia sa este să facă posibil un enunţ consistent despre realitatea esenţială în dimensiunea ei multiplă. Acest enunţ constă pur şi simplu în faptul că sacrul — esenţialul, perceput în multiplicitatea sa, guvernează fenomenalul în integralitatea sa, expresia acestei realităţi fiind asocierea unei divinităţi pentru fiecare grup de obiecte sau acţiuni din lumea fenomenală.

Concluzia de mai sus este importantă mai ales pentru că sugerează şi modul în care participă acest fenomenal la dinamica raportului dintre unu şi multiplu la nivelul sacrului. Corespondenţa aceasta dintre cele două tipuri de pluralitate nu apare însă doar în versurile analizate. Dimpotrivă, ea reprezintă tema cea mai răsunătoare a oricărui enunţ religios de tip politeist. Însuşi motivul prezenţei zeilor în faţa tronului lui Zeus — inmixtiunea lor în conflictele dintre oameni — are darul să releveze relaţia genetico-structurală dintre multiplicitatea sacrului şi multiplicitatea fenomenală: cea de a doua îşi are obârşia şi temeiul în cea dintâi, se află sub permanentul control al aceleia. Multiplul la nivelul fenomenalului nu îşi are justificare decât prin existenţa şi acţiunea multiplului fiinţial, raportarea sa la acesta din urmă este constitutivă, ontologică.

Consideraţiile din urmă au pus în evidenţă o serie de aspecte esenţiale ale modului multiplu de fiinţare a sacrului. În cadrul acestui al doilea popas pe tărâmul dialecticii greceşti a esenţialului, nu ne mai rămâne decât să operăm pe de o parte dificilă, dacă nu imposibilă, iar pe de alta de fapt relativ simplă punere faţă în faţă şi corelare a celor două moduri de fiinţare pe care le-am identificat şi analizat aici. Ea comportă dificultăţi aşa de serioase deoarece constă în unificarea rezultatelor prin prisma numitorului lor comun care este sacrul. Despre acesta s-a putut aserta într-un prim caz că este fundamental unic, iar într-al doilea că este multiplu, ceea ce duce prin coroborarea celor două aserţiuni la

enunţarea a două moduri de fiinţare simultane în legătură cu o singură entitate, cu sacrul, ceea ce contravine principiilor logice curente. Se afirmă despre el că este în acelaşi timp unu şi multiplu, ceea ce reprezintă, după cum spuneam, o imposibilitate logică, fapt care ne-ar putea determina să renunţăm cu totul la pasul tocmai întreprins, fiind convinşi că s-a strecurat pe undeva o greşeală analitică cu efect distorsionant.

Operaţia este în acelaşi timp relativ simplă pentru că în planul miticului tensiunea confruntării la care ne referim este complet anulată prin alăturarea celor două entităţi într-un plan de realitate în care contradicţia pare să se rezolve de la sine. Dizlocate din planul abstract în care le-am aşezat, elementele pentru o clipă contradictorii îşi regăsesc cu uşurinţă locul în concretul mitic, unificate genetico-structural (prin întregul proces al teogoniei) şi obiectual (prin lanţul de aur al aprecierii lor valorice), rezultând de aici o realitate înscrisă perfect în coordonatele firescului accesibil oricărui ascultător sau cititor al mitului. Întoarcerea aceasta în sfera accesibilităţii imediate nu are însă drept efect o abandonare a receptării alegorice propuse ci, dimpotrivă, oferă noi posibilităţi de evaluare a ei. Unul devine prin interpretare recursivă din nou Zeus, multiplul îmbracă iarăşi forma mult mai familiară a olimpienilor celor mulţi, iar lanţul de aur are darul să suspende impasul logic prin trimiterea calmă, complet destensionată, la normalitatea concretului mitic, lejer asimilabilă în categoriile logice curente: aşa cum în situaţia imaginată de Zeus cele două părţi sunt pentru moment indisolubil legate prin simpla existenţă a balanţei lanţului, tot aşa sunt legate şi cele două moduri de fiinţare ale sacrului. Şi, pornind de la perceperea nemijlocită a realităţii mitice, dezvăluindu-se prin intermediul ei, poate fi percepută la fel de nemijlocit şi realitatea de plan profund a sacrului. Acesta se prezintă ca o realitate concretă, perfect conturată în sine, incompatibilitatea cu principiile logice nemaiavând darul să-i pună sub semnul îndoielii legitimitatea şi consistenţa — cum s-a întâmplat mai înainte, în momentul considerări sale relativ autonome — ci demonstrând doar că se conduce după o legitate proprie, care are poate nevoie de o logică specială pe care mintea speculativă a omului, antic sau modern, nu a inclus-o încă în circuitul filozoficului.

Consideraţiile structurale făcute pe baza textului homeric s-au concentrat asupra existenţei ca atare a sacrului în viziunea vechilor elini şi au dus la concluzia, probabil mai mult decât surprinzătoare, că pe lângă multiplicitatea acestuia, prezentă prin definiţie într-o religie politeistă, în planul profund al naraţiunii este identificabilă cu suficientă claritate şi unicitatea lui. Textul folosit nu permite însă doar aceste simple constatări, ci face posibile şi anumite aprecieri referitoare la raportul dintre cele două moduri de fiinţare, la relaţiile existente între ele, ceea ce duce la întărirea sentimentului de inedit pe care-l încercăm. Pentru a înţelege această relaţie aducem din nou în prim-planul analizei finalitatea cuvintelor adresate de Zeus celorlalţi zei, adică precizarea raportului de forţe dintre el şi ei. Cuvintele lui, acceptate necondiţionat de ceilalţi, sintetizează înainte de toate o realitate fundamentală, şi anume că în

context olimpic Zeus, pe de o parte, şi celelalte dvinităţi, pe de alta, reprezintă entităţi corelative, care se raportează permanent una la cealaltă, aici prin intermediul unui lanţ ocazional, care poate fi însă permanentizat în gând, pentru a ilustra simbolic o relaţie constitutivă.

În al doilea rând cuvintele olimpianului descriu cu precizie rezultatul ipoteticei cântări şi indică fără nici un echivoc categorica sa superioritate: pusă în balanţă cu Zeus ponderea celorlalţi zei se va dovedi a fi aproape nesemnificativă, ceea ce are darul să le relativizeze radical importanţa. În această perspectivă stăpânul Olimpului are tendinţa să-i asimileze pe confraţii săi vădit inferiori: aceştia par iniţial simple prelungiri ale autorităţii sale universale, forme personificate şi antropomorfizate ale propriilor sale funcţii. (În sensul acesta este îndreptăţită afirmaţia lui Vernant că profetismul lui Apolo de la Delfi nu este o determinare a autonomiei acestua, nu îi aparţine, ci constituie o prelungire a lucrării profetice a lui Zeus).[24]

Cele spuse la sfârşitul paragrafului anterior nu permit însă în nici un caz să se tragă concluzia că Pantheonul grec ar reprezenta o simplă sumă de **atribute personificate ale une divinităţi supreme**, sau ale unor **valori ideale,** cum afirmă la un moment dat acelaşi Vernant: „Zeii greci nu sunt persoane, ci Puteri ... ei ... încarnează nu absolutul, nici infinitul, ci plenitudinea valorilor care sunt răsplata existenţei pe acest pământ".[25] Ansamblul mitologic grecesc cunoscut şi textul analizat infirmă la fiecare pas aceste tendinţe, confruntându-ne cu divinităţi clar individualizate, cu caracter indubitabil personal, care îşi au însă permanent punct de referntă în Zeus. Fără a mai recurge la numeroase alte posibile exemplificări, amintim faptul că însăşi ideea balanţei subliniază autenticitatea ambelor componente şi nu permite nici un fel de relativizare a lor.

Credem că prima dintre cele două tendinţe amintite operează realmente la grecii antici, însă nu preponderent cu valoare descriptivă pentru un sacru de Pantheon constituit, cum este cazul aici, ci explicativă, referitoare la procesul de elaborare a sacrului în toată complexitatea sa. În acest sens reamintim ultima fază de maturizare a lui Zeus, în care îşi înghite propria soţie, Methys, ea însăşi zeiţă a înţelepciunii, care, datorită asimilării ulterioare, pare şi în timpul existenţei individualizate mai mult un fel de prelungire a divinităţii centrale. Doar în plan secund divinităţile apar ca prelungiri ale lui Zeus, puterea lor este derivată de la el, aşa încât el este cel care lucrează efectiv prin intermediul lor, de unde rezultă că atunci „când Apolo îşi reprezintă oracolele în sanctuarul de la Delfi, el nu vorbeşte atât în numele său, cât în cel al tatălui său".[26] Însă prea marea accentuare a acestei reale prelungiri funcţionale poate duce în dinamica de ansamblu a morfologiei religioase, prin radicalizare, de la un politeism manifest, de tipul celui elin, la un monoteism absolutizant, de tipul celui iudaic sau islamic, în care multiplul se reduce din mod de fiin-

24 **Op. cit.**, p. 43.
25 **Op. cit.**, p. 16.
26 **Op. cit.**, p. 43.

ţare distinct doar la o sumă de determinări ale unului, o cifră simbolică oarecare — de pildă 99 în cazul Islamului — având menirea să sugereze infinitatea cantitativă ale acestor determinări specifice divinităţii unice.]

Nici cea de a doua tendinţă nu este mai productivă, ea ducând la un transfer categorial din zona sacrului în cea a eshatologicului, ceea ce nu mi se pare în nici un caz permis. Pentru înţelegerea situaţiei amintim că limbajul analogic, singurul accesibil unor aserţiuni pozitive la adresa sacrului, foloseşte în mod curent superlative ca unic mod coerent de referire la divinitatea personificată. Din punct de vedere strict formal acest limbaj este inclus inevitabil în aceeaşi dinamică a comparativului ca şi calificativele care operează mai întâi, ca aprecieri pozitive, la nivelul curent al existenţei mundane, iar apoi, sub forma unor superlative, la nivelul eshatonului pentru a contura imaginea definitivă şi desăvârşită a unui ideal uman. Fiind vorba, şi într-un caz şi în celălalt, de superlative autentice, se fac relativ uşor confuzii între planurile ontologice în care se situează entităţile cărora li se atribuie aceste determinări, ceea ce duce în cadrul explicaţiei genetice la astfel de transferuri ilegitime.

Interpretarea alegorică preia constatările de mai sus, afirmând în primul rând existenţa unei relaţii naturale între cele două moduri ale sacrului. Pe parcursul întregii epopei acestea nu apar niciodată absolut izolate, dimpotrivă, raportarea lor unul la celălalt este constitutivă, ceea ce ne permite să afirmăm în planul alegorico-filozofic, în care ne situăm, **că în spaţiul gândirii religioase a vechilor greci unul şi multiplul reprezintă moduri de fiinţare corelative, sau, pentru a folosi un termen des folosit în zilele noastre, complementare, şi în acelaşi timp constitutiv interrelaţionate ale uneia şi aceleiaşi entităţi.**

Această aserţiune nu are nimic surprinzător, este cât se poate de firească pentru o sensibilitate creştină deprinsă să mărturisească din totdeauna în mod simultan unicitatea şi treimicitatea lui Dumnezeu, însă poate părea la o primă vedere de-a dreptul uluitoare în contextul unei religii politeiste. În cadrul acesteia ne-am aştepta cel mult să apară, ca încercare cu totul izolată, o tendinţă de constituire a unei entităţi oarecum individualizate în raport cu celelalte, fără a avea însă statutul unui mod de fiinţare distinct, intim relaţionat cu celălalt. Însă concluzia pe care suntem chemaţi să o tragem, în urma interpretării textului, ne trimite tocmai în această direcţie, a interrelaţionării constitutive dintre două moduri de fiinţare inconfundabile.

Pentru a sublina parcă şi mai mult cele arătate mai sus, interpretarea alegorico-filozofică scoate în evidenţă preeminenţa unului în raportul său cu multiplul, prezenţa sa în toate formele pe care le îmbracă cel din urmă. Scena la care ne referim are aproape darul să ne convingă că faimosul politeism al grecilor antici este rodul unei iluzii perpetuate de-a lungul istoriei, în timp ce ei au fost, în fond, nişte monoteişti aproape la fel de autentici ca vechii evrei.[27] Fireşte că nu se poate vorbi în acest caz de o suspendare a multiplului în favoarea unului, ci de sublinierea preeminenţei nemanifeste în mod explicit, şi în acest sens

27 Teză care apare frecvent repetată în deja amintita lucrare, altfel excelentă, a lui Zielinski.

se poate vorbi de un autentic monoteism de plan secund al acestei gândiri religioase. În spiritul rolului jucat de Zeus în raport cu Apolo la oracolul din Delfi, preeminenţa aceasta nu va fi de natură comparativ valorică ci relaţională, în sensul că unul este prezent efectiv în formele multplului, fără a se confunda însă cu acestea.

III.

La sfârşitul acestui demers analitic, în fond prea sumar, dar capabil să contureze o imagine coerentă a problematicii investigate, ne putem întreba, reluând astfel interogaţia iniţială, în ce măsură conţine concepţia despre sacru a vechilor greci idei, structuri, impulsuri specifice revelaţiei supranaturale, care stă la temeiul oricărei comuniuni autentice, integrale dintre Dumnezeu şi om. Credem că unele răspunsuri pe care le reclamă diferitele aspecte ale acestei interogaţii au rezultat din însăşi desfăşurarea procesului analitic pe care l-am realizat. Nu le vom relua în extenso, ci doar le vom semnala.

1. În primul rând subliniez perceperea dimensiunii de unicitate a sacrului. Este, credem, extrem de importantă identificarea prezenţei sale implicite într-o religie politeistă, care iniţial pare să-l nege în totalitate. Remarcăm însă restrictiv că această percepţie a unicităţii nu este decât arareori explicită, în majoritatea cazurilor implicită, ceea ce face ca în prim plan să rămână aproape întotdeauna o multiplicitate scăpată aproape de sub control.

2. Reţinând şi în acest caz restricţia formulată mai sus, sesizăm în acelaşi timp afirmarea celor două aspecte fundamentale ale sacrului unic, a celui suprapersonal, definit printr-o completă apofatizare, — prezent în contextul de faţă prin intermediul Haosului primordial, în care sunt incluse şi formele permanent actuale Noapte şi Tartar — şi a celui personal, singurul care face posibilă realitatea concretă a comuniunii autentice cu Dumnezeu — întruchipat de o serie de divinităţi dominante succesive, punctul iniţial fiind Gaia, iar cel final Zeus. Pe lângă cele anterioare, trebuie formulate şi aici anumite rezerve, referitoare mai ales la primul aspect. Dimensunea apofatizată a sacrului, categoric prezentă, este percepută aproape exclusiv în categoriile negative ale lipsei de structură, ceea ce face ca numele care îi este asociat, Haosul, să devină şi să rămână până în zilele noastre simbol al nestructuratului asociat răului.

3. În fine, mai remarcăm în legătură cu această ultimă problemă abordată că relaţia dintre cele două moduri de fiinţare ale sacrului unic este, pe de o parte, una de succesiune genetică — Gaia şi, implicit, Zeus îşi are/au originea în Haos, Noaptea generează ziua — iar de pe alta de comunicare, specifică unor elemente nu doar simultane, ci şi complementare, după cum sugerează permanenta prezenţă a Nopţii generatoare de structură.

4. În ce priveşte cea de a doua problemă la care ne-am referit, se observă afirmarea, fireşte şi ea implicită, camuflată mitologic, a simultanei unicităţi şi multplicităţi a sacrului, care se dovedesc astfel a fi, şi

ele, două moduri de fiinţare distincte şi în acelaşi timp complementare ale divinităţii.

5. Cel de-al doilea episod analizat, al balanţei, a pus în lumină, prin contrast, excepţionala bogăţie a sacrului unic personal, privit în dimensiunea genetico-structurală a procesului teogonic şi strict structurală reprezentată de Zeus. Toate elementele multplicităţii Fiinţei îşi au sorgintea şi temei permanent în unicitatea ei.

6. Analiza acestui episod a scos în evidenţă interrelaţionarea constitutivă a celor două moduri şi mai ales preeminenţa de plan profund a unicităţii faţă de multiplicitate. Această preeminenţă capătă valenţe extrem de interesante prin corelarea acestui episod cu mitul teogonic analizat aici, care duce la relaţionarea multiplicităţii cu dimensiunea suprapersonală a sacrului.

7. Restrictiv remarcăm aici, ca şi în cazul oricărei gândiri de tip politeist, în primul rând preeminenţa de prim-plan a multiplului, extrem de accentuată, aşa încât unicitatea este uneori estompată până la dispariţie deşi, după cum arătăm, rămâne întotdeauna prezentă. În al doilea rând, sensibilitatea creştină, hrănită permanent de seva echilibrului sintetic al multiplicităţii aşezat în Sf. Treime, se simte cel mai adesea lezată de proliferarea analitică a unei pluralităţi a sacrului scăpat de sub controlul unicităţii sale explicit afirmate.

Concluziile de mai sus au pus cu siguranţă în lumină, sub forma rezervelor formulate într-o privinţă sau alta, o serie de neajunsuri ale gândirii şi trăirii religoase de tip politeist, rezultate de pe urma parţializării comuniunii autentice, integrale dintre Dumnezeu şi om, care ne-a fost dăruită în Sf. Biserică prin viaţa în Hristos. Diferenţele sunt izbitoare şi au de aceea tendinţa să ocupe întreg planul atenţiei. În general nu suntem conştienţi decât de existenţa lor.

Aceleaşi concluzii au pus însă din nou în evidenţă surprinzătoarea prezenţă a elementelor definitorii ale sacrului — aspectul său suprapersonal şi personal, unitatea şi multiplicitatea sa —, care au fost relevate oamenilor în chip desăvârşit doar prin viaţa şi lucrarea Domnului Iisus Hristos. Este adevărat, sursele folosite pe parcursul analizei sunt de factură literară, aşa încât s-ar putea afirma că elementele la care ne-am referit sunt rodul imaginaţiei creatoare a unor poeţi geniali sau, în cel mai bun caz, reminiscenţe ale unei revelaţii primordiale, cum se spunea adeseori în filosofia tradiţională a relgiei. Ne întrebăm însă în ce măsură sunt cât de cât concludente aceste explicaţii, mai ales dacă se ţine seama de faptul că documentele sunt expresii ale unei religiozităţi concrete a multora dintre semenii noştri din trecut. Şi apoi, sunt datele fundamentale ale Revelaţiei dumnezeieşti accesibile unei imaginaţii creatoare autonome? Sau este posibilă supravieţuirea lor aproape intactă, deşi ascunsă în spatele unui văl mitologic, în succesiunea generaţiilor, doar ca reminescenţe ale unei Revelaţii primordiale, aşa încât să poată fi identificate de un efort analitic de tipul celui pe care l-am realizat aici? Credem că în ambele cazuri răspunsul este negativ. Nu poţi să-L percepi pe Dumnezeu, pe de o parte ca entitate personală, care se comunică şi cu care comunici, în care sunt prezente şi de la care provin toate determinările feno-

menalului, iar pe de alta ca entitate aflată dincolo de orice determinări, decât dacă el se comunică în acest fel. Suntem convinşi că nu o imaginaţie debordantă sau oarecari reminiscenţe ale unei revelaţii primordiale plasată liniar în începuturile istoriei pot duce la astfel de intuiţii profunde, ci doar lucrarea activă a Duhului Sfânt.

Din aceeaşi perspectivă vom evalua şi cealaltă problemă asupra căreia ne-am oprit, şi anume relaţia dintre unicitatea şi multiplicitatea sacrului. Ea are darul să ne perplexeze, în primul moment, iar apoi să pretindă într-un mod imperativ o explicaţie coerentă. Nu poţi avea nici un fel de acces la o realitate aşa de opusă principiilor logicii clasice, cum este complementaritatea fiinţării unice şi multiple a divinităţii, decât dacă ţi se transmite, dacă o primeşti într-un proces de comunicare. Şi în acest caz credem că acest proces nu a putut fi altul decât experierea autentică a unei anumite comuniuni cu Dumnezeu, ce-i drept parţializate, dar reale, în cadrul acestei religii a grecilor antici.

Cele două situaţii la care ne referim ar putea surprinde şi tulbura pe cel străin de profunzimile descoperite de Dumnezeu celor aleşi de el să trăiască în Ortodoxie. Cel ce păşeşte însă cu smerenie pe acest făgaş, dăruit lui de obicei încă de la naştere şi apoi de la primirea Sfintei Taine a Botezului, ştie prea bine că la căderea strămoşilor noştri chipul lui Dumnezeu, chipul comuniunii cu El, nu a fost distrus, ci doar distorsionat, ceea ce a rămas relevând în permanenţă într-un mod tainic, cel mai adesea deformat şi el, elementele fundamentale ale comuniunii dăruite nouă. El va înţelege, aşadar, aceste tulburătoare semne ale unei realităţi teantropice, însă va şti să interpreteze în aceeaşi lumină şi văditele lor neajunsuri. Va putea arăta că prin păcat nu numai că aceste realităţi au ajuns să fie ascunse cunoaşterii religioase curente, ci şi că şi-au pierdut o parte importantă a duhului lor lucrător, făcând cu atât mai necesară descoperirea lor definitivă în viaţa şi lucrarea Domnului Iisus Hristos şi experierea lor prin comuniunea cu Mântuitorul în Sfânta Biserică. În acelaşi timp va privi, fireşte, plin de smerenie, spre Părintele Ceresc, întrebându-se de ce tocmai pe el l-a rânduit să cunoască şi să experieze cu aşa mare belşug toate acestea, pe când pe anticul frate grec întru umanitate l-a lăsat cu această percepere parţială, estompată a Sa şi cu o părtăşie la comuniune şi ea împuţinată. Nu cumva Cel care fixează soroacele şi lăcaşurile cadrelor noastre religios-existenţiale de viaţă curăţeşte cu forţa iubirii Sale de oameni şi imperfecţiunile comuniunii lor extracreştine cu El, făcându-i pe cei cu adevărat supuşi legii binelui, deopotrivă părtaşi ai mântuirii dăruite nouă în Iisus Hristos?

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag von Diakon Dozent Dorin Oancea — „Einheit und Vielfalt des Heligen in der Religion der alten Griechen" — geht von der Voraussetzung aus, daß die Grundzüge der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, so wie sie in der christlchen Religion vollständig ak-

tualisiert gegeben ist, für das Sein des Menschen konstitutiv sind und deswegen auch beim Sündenfall nicht ausgelöscht, sondern nur teilweise potentialisiert wurden. Dieses bedeutet, daß sie auch dort feststellbar sind, wo die konkrete Ausformung der einen oder anderen Religion vom offenbarten Urbild weit entfernt zu liegen scheint.
Dieser vorausgehende Gedankengang wird nun mit der ausgesprochen polytheistischen Religion der alten Griechen in Verbindung gebracht, wobei sich die Aufmerksamkeit des Verfassers ganz speziell auf die gleichzeitige Einheit und Vielfalt des Heiligen richtet, um zu sehen inwieweit diese Seinsweisen Gottes, die im Christentum deutlich offenbart werden, auch in diesem geistig-geistlichen Raum gegeben sind. Um eine einschlägige Antwort zu bekommen, greift der Autor verschiedene Mythen auf, ermittelt deren Grundaussagen und legt sie schließlich allegorisch-philosophisch aus.

Die Untersuchung konzentriert sich zunächst auf die Frage der Einheit des Heiligen und mit Hilfe genetisch-strukturellen Methoden stellt sie fest, daß diese Einheit in den verwendeten Quellen — im olympischen, hesiodischen und orphischen Schöpfungsmythos — in doppelter Form gegeben ist, u.zw. als persönliche und überpersönliche Gottheit. In diesem Sinne kann der Verfasser schließen, daß die persönliche Seinsweise des Heligen, in der Anfangsphase der Theogonie von Gaia und in der Endphase von Zeus verkörpert, in der überpersönlichen, so wie im Chaos und dann in der Nacht gegeben, ununterbrochen gründet, so daß die zwei nicht nur konsekutiv sondern auch komplementär sind.

Ein zweiter Teil der Arbeit untersucht auf Grund des 8. Gesanges der Illias das Verhältnis zwischen der Einheit und der Vielfalt des Heiligen. Eine an alle anderen Götter gerichtete Rede des Zeus, in der er seine absolute Überlegenheit mit dem Bild einer Waage und eines hypotetischen Abwiegens veranschaulicht, wird allegorisch-philosophisch als gültige Aussage über das Heilge interpretiert. Das führt zur Feststellung, daß diese zwei Seinsweisen gegeben sind, was dann auch die Untersuchung ihrer gegenseitigen Beziehungen ermöglicht.

In einem dritten und letzten Teil werden die erzielten Ergebnisse wiederaufgenommen, um sie nach den Gemeinsameiten mit der christlichen Offenbarung und den Unterschieden zu dieser zu befragen.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU,
Decanul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna", Sibiu

MĂRTURII DOCUMENTARE PRIVITOARE LA „DIASPORA" ROMÂNEASCĂ DIN STATELE UNITE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea se înregistrează primele emigrări de tineri români transilvăneni spre „lumea nouă", adică spre continentul nord-american. Migrarea lor este determinată de starea materială precară de acasă, de politica șovină a autorităților maghiare față de elementul românesc din Transilvania, dar și de dorința unora din ei de a se sustrage de la satisfacerea stagiului militar în armata austro-ungară. Cei plecați proveneau mai cu seamă din zona Sibiu-Agnita-Făgăraș, mai puțin din alte părți ale Transilvaniei. Ajunși în America, s-au stabilit în orașe puternic industrializate; Cleveland, Youngstown, Akron, Canton toate în statul Ohio, Pittsburg, Sharron, Ellwood City, Erie, Farrel și Homestead în Pennsylvania; Detroit-Michigan, Chicago-Illinois, St. Louis-Missouri, St. Paul-Minnesota, Indiana Harbor și Gary în Indiana etc.

Majoritatea celor plecați intenționau ca șederea lor în America să fie temporară, urmând ca după ce vor realiza „mia de dolari și banii de drum", să se reîntoarcă în satul natal, unde să-și cumpere un lot de pământ, să-și construiască o casă nouă și să-și reia ocupația tradițională, agricultura. Dar în primii ani ai secolului al XX-lea, când unii s-au hotărât să rămână definitiv în America ori să-și prelungească șederea, s-a inițiat înființarea unor societăți culturale și de ajutor românești (Carpatina la Cleveland, Vulturul la Homestead, ambele în 1902 ș.a.), precum și apariția unor ziare românești: „Ecoul American" la New York și „Poșta Română" la Pittsburg în 1903, „Românul" și „Tribuna" în 1905, apoi „America" în 1906, toate la Cleveland, ultimul dintre ele cu o apariție neîntreruptă până azi.

Tot la începutul secolului al XX-lea se constituie primele parohii ortodoxe românești pe continentul american. Era și firesc să se producă acest lucru, pentru că toți cei plecați proveneau din mediul rural, în care sentimentul religios era pe atunci foarte puternic, deci simțeau nevoia să asiste la o slujbă, să se spovedească și împărtășească

măcar la Crăciun și la Paști, să se cunune și să-și boteze copiii născuți acolo. Pentru că majoritatea emigranților erau originari din părțile de sud ale Transilvaniei, din parohii rurale ortodoxe aparținătoare Arhiepiscopiei Sibiului, cel care a avut un cuvânt hotărâtor în constituirea unor parohii ortodoxe în America a fost mitropolitul Ioan Mețianu de la Sibiu (1899—1916), se pare sfătuit de tânărul său secretar, apoi „asesor" (consilier), Miron Cristea, viitorul patriarh al României.[1] La 17 iulie 1904, mitropolitul adresa o circulară tuturor protopopilor din Arhiepiscopie, cerându-le să-i recomande preoți, dintre care să fie trimis unul în America, pentru a se informa la fața locului asupra situației românilor plecați acolo. Câteva zile mai târziu, la 24 iulie, cerea protopopilor date cu privire la numărul celor plecați din fiecare parohie și numele localităților în care s-au stabilit. Din rapoartele prezentate la ultima solicitare, reținem câteva date care ni se par mai semnificative. De pildă, „adminstratorul protopopesc" Ioan Dan din Zărnești, raporta că din parohia Vlădeni plecaseră 130—140 de credincioși, stabiliți în Pittsburg, Youngstown și Cleveland. Protopopul Sibiului Ioan Papiu raporta că erau plecați 28 de credincioși din Cornățel, 25 din Nucet, 34 din Ocna Sibiului, 23 din Rășinari, mai puțini din alte parohii. Din protopopiatul Săliște, condus pe atunci de Ioan Stroia, viitor episcop, cei plecați se stabiliseră în orașele Cleveland, St. Louis și Harbord. Din protopopiatul Agnita, deci de pe valea Hârtibaciului, emigranții erau stabiliți în orașele Cleveland, Cincinatti, Sharon, Erie, Youngstown, Louisville etc. Din protopopiatul Cetatea de Baltă au emigrat credincioși din 17 parohii; alții din protopopiatul Sighișoara etc.[2]

La prima circulară a mitropolitului au răspuns nouă preoți: Zaharie Oprea din Bandu de Câmpie, Traian Motora din Gornești (pe atunci Ghernesig jud. Mureș), Ilie Pop din Ludoș, Vasile Suciu din Topârcea, Vasile Necșa din Apoldu de Jos (toate în jud. Sibiu), Eftimie Costescu din Boiu, Ioan Popovici din Gelmar, Leontin Ungur din Zlaști și Petru Rimbaș din Brad (localități în jud. Hunedoara), precum și „teologul absolut" Teodor Orlea din Câmpeni-Alba, toți absolvenți ai Institutului Teologic din Sibiu.[3]

Dintre aceștia, în ședința „consistorială" din 12 septembrie 1904, a fost ales pentru a fi trimis în America preotul Zaharie Oprea din Bandu de Câmpie (azi Band, jud. Mureș), născut în Laslea Mare, absolvent al Institutului sibian (1879), hirotonit preot la 28 noiembrie 1882 de mitropolitul Miron Romanul, care avea cinci copii, cel mai mare fiind absolvent de 7 clase gimnaziale. A fost recomandat de protopopul său, Ștefan Rusu (actul Prot. Tg. Mureș nr. 263/1904), dar presupunem că un cuvânt hotărâtor la numirea lui va fi avut „asesorul" Matei Voileanu, care-i fusese coleg la Institutul teologic.

---

1 Amănunte la Mircea Păcurariu, **Aspecte din istoria vieții bisericești a românilor din Statele Unite și Canada**, în vol. **Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă**, București, 1995, p. 301—305.

2 Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, Dosar III, 325 din 1904.

3 Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, Dosar III, 453 din 1904.

Zaharie Oprea şi-a îndeplinit cu conştiinciozitate misiunea timp de cinci luni, mai corect spus trei luni, în noiembrie-decembrie 1904 şi ianuarie 1905, căci octombrie şi februarie le-a petrecut pe drum. A trimis şase rapoarte mitropolitului Ioan Meţianu şi „Consistoriului arhidiecezan". Este regretabil că în Arhiva Arhiepiscopiei se mai păstrează doar patru din ele; chiar şi raportul final este, de fapt, păstrat într-o „ciornă" donată Arhiepiscopiei abia în 1975, de unul din fiii preotului Zaharie, avocatul Dr. Gheorghe Oprea (n. 1906) pe atunci domiciliat în Timişoara, membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Timişoarei şi în Adunarea Naţională Bisericească.[4]

Din Fiume (azi Rieka), port la Marea Adriatică, în nord-vestul Croaţiei, unde s-a îmbarcat pentru America (deci prin Marea Adriatică, Marea Mediterană şi Oceanul Atlantic) a trimis o primă scrisoare la Arhiepiscopie. Pe baza acesteia a apărut un scurt articol în **Telegraful Român** (scris probabil de E. M. Cristea), în care se menţionau şi obiectivele urmărite prin trimiterea lui în America: „a cerceta pe poporenii noştri din America, a-i întări în credinţa în Dumnezeu şi în religiunea străbună; la dorinţa lor are a le primi mărturisirea şi a-i împărtăşi cu Sfintele Taine şi a le îndeplini şi alte rugăciuni ce vor cere. Apoi are a-i sfătui la purtări bune şi la ferirea de rele ... şi să nu uite de patria mamă, de casa părintească, de familie şi de rudenii, pentru ca după ce-şi vor aduna cele de lipsă pentru zile grele, să se reîntoarcă iarăşi la ai lor.".[5]

Din rapoartele trimise din America, rezultă că a vizitat principalele oraşe în care trăiau atunci români, săvârşind pretutindeni Sf. Liturghie, Taine şi ierurgii: Hubbard, Sharon, Youngstown (vizitat de două ori), Pittsburg, Homsteadt, Ellwood City, Cleveland (unde a stat 14 zile), Erie Canton, Aillance, Louisville, Indiana Harbor etc. Făcea câteva constatări interesante cu privire la numărul românilor de acolo: 600 în Sharon, peste 1000 în Cleveland, circa 450 în Pittsburg şi câteva localităţi învecinate. În raportul final făcea aprecierea că „numărul creştinilor noştri emigraţi la America e mare, cam 16—20 mii, împrăştiaţi prin diferitele oraşe ale vastului continent al Americei de nord".

Trecând prin diferite oraşe, a fost primit cu multă însufleţire de românii emigranţi. De pildă, la Youngstown a fost întâmpinat la gară de „o deputaţiune" formată din vreo opt membrii „decoraţi toţi pe piept cu cocarde tricolor naţional român". Toţi erau dornici să asiste la o slujbă ortodoxă, să se spovedească şi împărtăşească. Din nefericire, constata el, în zilele de peste săptămână numărul participanţilor la slujbe era extrem de redus, căci „creştinii fiind aplicaţi (angajaţi, n.n.) la lucrări prin fabrici nu pot găsi lucrul, fără de a şi-l perde şi să nu mai fie primiţi, înlocuiţi fiind numai decât cu alţii". În schimb, în zile de duminică, oficia Sf. Liturghie în câte o sală sau chiar în case particulare, în prezenţa unui număr mare de credincioşi. De pildă, în Youngstown

---

4 Toate aceste patru acte păstrate în Arhiva Arhiepiscopiei, în Dosarele 325 şi 453 din 1904.

5 **Telegraful Român**, an. LII, nr. 116 din 28 oct./10 nov. 1904, p. 471.

au participat la Liturghie aproximativ 600 de credincioși, din care s-au împărtășit cam 250, iar în duminica viitoare peste 700. În Pittsburg și câteva orașe din jur — în care se găseau ca la 450 de români — în cadrul Liturghiei săvârșite acolo, s-au împărtășit 118 credincioși. Săvârșește două cununii în Youngstown, alte două în Cleveland, un botez în Cleveland, și tot acolo aplică Taina Mirungerii la doi copii botezați „de preoți străini de confesiunea noastră"; apoi alte 4 botezuri în orașele prin care a trecut. L-a impresionat în chip deosebit sfârșitul tragic al unui tânăr, Ioan Faur din Vecerd-jud. Sibiu, mort într-un accident de muncă, undeva în zona Pittsburg; i s-a săvârșit slujba prohodului, la care au participat mulți români. În primele zile ale lunii ianuarie 1905, fiind în Cleveland, și-a dat seama că nu va putea merge „cu botezul" pe la casele românilor, date fiind distanțele mari la care se aflau și lipsa mijloacelor de transport pentru el; totuși, câțiva l-au chemat seara, după lucru, pe la casele lor pentru a le sfinți.

Din aceleași rapoarte rezultă că printre emigranți se numărau și câțiva intelectuali: un inginer, un „comptabil de bancă", amândoi la Youngstown, tânărul învățător Vasile Greavu, originar din Topârcea-jud. Sibiu, stabilit în Sharon, care l-a însoțit peste tot și l-a ajutat ca și cântăreț. Fără îndoială că aceștia au contribuit la constituirea emigranților români în „societăți" (asociații), cum au fost cele din Youngstown — căreia i s-a sfințit și steagul —, Pittsburg și Cleveland.

În câteva orașe (Hubbard, Youngstown, Pittsburg, New Castle), a făcut mici colecte pentru „fondul catedralei" din Sibiu care se construia tocmai atunci (1902—1906), dar și pe seama bisericii din parohia lui; în Cleveland n-a putut strânge nimic, pentru că tocmai atunci se inițiase o colectă pentru zidirea unei biserici românești în orașul respectiv.[6]

În raportul final, înaintat după ce s-a reîntors acasă, la 10 martie 1905, făcea constatarea că „toate confesiunile își au bisericile lor și preoții lor, afară singur de națiunea și confesiunea ortodoxă română". Drept aceea, ruga pe mitropolitul Ioan „a afla mijlocul adevărat spre a li să da mângâierea sufletească cuvenită" fiilor săi duhovnicești care emigrează în America, în căutarea unei vieți mai bune. Fără îndoială că mitropolitul Ioan a ținut seama de această recomandare, încât la scurt timp a fost trimis acolo tânărul preot Moise Balea, originar din Cărpiniș - jud. Alba, absolvent al Institutului teologic din Sibiu, seria 1905, hirotonit la 18 octombrie 1905. Pe lângă parohia din Cleveland, constituită la 30 august 1904, preotul Moise Balea înființează parohii ortodoxe românești în Youngstown, Farrel, Salem, Erie, toate în 1906, Indianopolis (1910), Martins Ferry (1911), Akron și Ellwood City în 1914, pune bazele ziarului „America", în 1906, care apare până azi, având deci 90 de ani de existență.[7] După 1906 Arhiepiscopia Sibiului a trimis

---

6 Colecta lui este menționată și în lucrarea lui Ilarion Pușcariu, Miron Cristea și Matei Voileanu, **Biserica catedrală de la Mitropolia ortodoxă română în Sibiu**, 1908, p. 171.

7 Cf. Mircea Păcurariu, **op. cit.**, p. 305.

în America și alți preoți, care vor continua lucrarea modestă începută de Zaharie Oprea și vor activa concomitent cu Moise Balea. În orice caz, deși a stat în America efectiv doar trei luni, Zaharie Oprea poate fi considerat ca un adevărat „pionier“ al acțiunilor misionare-pastorale în mijlocul românilor ortodocși care au emigrat în „lumea nouă“ în urmă cu aproape un secol. De aceea i-am închinat aceste rânduri, întregite de cele patru rapoarte ale sale care se mai păstrează în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului.

ANEXE

Escelenție!
Prea Venerat Consistor Archiedecesan!

Conform ordinului de a raporta Esceleției Sale și Prea Veneratului Consistor despre cele experiate și îndeplinite în călătoria mea prin America și conform deobligământului ce mi l-am impus însumi după cum se poate vedea din primul raport al meu dat din orășelul Hubbard de a raporta din fiecare oraș în care călătoresc:

Îmi iau îndrăsneala a-m(i) înainta către Excelenția Sa și Prea Veneratul Consistor al 2-lea raport despre cele îndeplinite în orașele Sharon și Youngstown.

Părăsind Hubbardul la 21 Novembrie st.n. mi-am continuat călătoria spre Sharon, unde sosind și condus fiind de D-l învățător Vasilie Greavu,[1] carele-mi servește totodată și de cantor pre tot locul, m-am înquartirat la un creștin de ai noștri cu numele Emanuil Rohan din Șulumberg.[2]

La serviciul divin ținut într-o sală mare la 27 novembrie st.n. a luat parte, deși în Sharon se află cam 600 creștini de ai noștri, vreo 400 creștini; ceilalți în lucru de zi fiind pe la fabrici, au absentat.

Cu sfta taină a cuminecăturei, premergând mărturisirea în zilele de la 22—26 nov. st.n. s-au împărtășit cam 180 persoane. După serviciul divin, am fost invitat a încreștina pe noul născut fiu al creștinului cu numele Ioan Vanga din Bendorf.[3]

La încreștinarea pruncul(ui) ca primul încreștinat după ritul nostru pe pământ american, a luat parte un număr însemnat de creștini de ai noștri.

Îndeplinind toate serviciile conform misiunei mele, la invitarea specială prin telefon din partea D-lor Ovidiu de Făgărașan, comptabil de bancă și Maxim Vulcu Inginer și Președinte al Societății române din Youngstown, am fost silit a-mi continua călătoria dimpreună cu D-l Învețător Greavu spre orașul Youngstown.

Acolo sosit la 1 Decembrie st.n., am fost întâmpinați la stațiunea de Tramvay din partea unei deputațiuni a Societății române din Youngstown constătoare din vreo 8 membrii, sub conducerea D-lui Vicepre-

1 Originar din Toparcea — jud. Sibiu; absolvent al Institutului pedagogic din Sibiu, din anul 1901.
2 Azi Dealu Frumos — jud. Sibiu.
3 Azi Benești — jud. Sibiu.

ședinte Ioan Baboș, decorați toți pe p(i)ept cu cocarde tricolor național român.

Quartirul la locuința proprie a D-lui Maxim Vulc.

Primul serviciu divin s-a ținut în Youngstown la 4 Dec. st.n. într-o sală mare.

La serviciul divin prim a(u) luat parte vreo 600 persoane.

Al II-lea serviciu divin la care a(u) luat parte peste 700 persoane s-au ținut la 11 Dec. st.n.

Cu sf. taină a Cuminecăturei s-au împărtășit cam 250 persoane.

La urma serviciului divin s-a sfințit steagul prim american al Societății române; în curând însă se va sfinți și steagul național român al susnumitei societăți.

Precum din Hubbard, astfel din Youngstown îmi iau îndrăsneala a transpune mica colectă făcută atât în favorul fondului Catedral cât și în favorul fondului de înfrumusețare a bisericii din Bandul de Câmpie pe lângă lista aci sub alăturată.

Suma colectată pentru fondul Catedral se expediază pe lângă asigurațiune poștală la cassa Arhiedecesană din Sibiu — iară suma collectată în favorul fondului din Band se expediază la Epitropia gr. or. din Bandul de Câmpie.

Collecta făcută în Sharon neprimind încă rezultatul colectei, îmi reserv dreptul a o transpune cu altă ocasiune.

În urmă rugându-mă de Escenția Sa și Prea Veneratul Consistor de a să da publicităței pe cale ziaristică și colecta aceasta, rămân Al Escelenției Voastre și al Prea Venerabilului Consistor Archiedecesan,

preaplecat și subordonat fiu

Youngstown 16 Decembrie st.n.
1904

Zacharie Oprea

Scrisă de o altă mână — probabil de învățătorul Vasile Greavu, — 4 pagini, format caiet.

Pe foaia albă în care era prins raportul: Pres. la 23 Dec. 1904. (desigur stil vechi)

Înregistrată sub nr. III, 708/1904 — nr. 13.696. Arhiva Arhiep. Sibiu.

Secretarul Dr. Elie M. Cristea scria: Spre știre. Ședința (secției) bisericești, 30 XII 1904.

*

Escelenție!
Prea Venerat conzistoriu archidiecesan!

Pe lângă aci sub alăturata listă de contribuire atât în favorul fondului catedral, cât și în favorul fondului pentru înfrumusețarea a bisericei din Bandul de Câmpie, (î)mi eau îndrăsneala a-mi înainta următoriul raport și anume:

În decursul timpului de când am plecat din orașul Newcastal de unde mi-am înaintat raportul din urmă dimpreună cu lista și mica colectă; abătându-mă încâtva de la planu-mi de călătorie, la rugarea membrilor din Comitetul Reuniunei Române din Pittsburg de a azista de Sftele

sărbători ale Naşterei D(omnu)lui nostru Is. Christos în mijlocul lor; am parcurs oraşele Elvortjanţa, Mikesroks, Pittsburg, Homsteadt.

În susnumitele oraşe am aflat cam 450 creştini de ai noştri pe la diferitele fabrici. Cu sfta taină a cuminecăturei s-au împărtăşit 118 creştini. Sfta Liturghie s-au oficiat în Elvortjanţa, Mikes-roks şi Homstead. În decursul timpului cât l-am petrecut în susnumitele oraşe avui nefericirea de a oficia actul de înmormântare al unui tinăr în etate de 23 ani. Tinărul, după cum mi s-au spus din partea consătenilor lui, ar fi venit la America numai de 4 săptămâni. Au fost unicul fiu a(l) unui tată văduv din comuna Vecerd.[1] Tinărul, cu numele Ioan Faur şi-au aflat sfârşitul vieţiei picând dintr-un vagon cu cenuşă arzândă încă, într-o groapă în carea asemenea se afla cenuşă arzândă; scos din groapă şi dus cu ambulanţa la spital, în ziua următoare au şi espiat.[2]

La înmormântare, deşi zi de lucru fiind, totuşi după cum să va putea vedea din posa ce-mi voiu lua libertatea a o transita ulterior la adresa Escelenţiei şi a Prea Veneratului conzistoriu archid(iecezan), au luat parte un număr destul de însemnat de creştini de ai noştri.

Ne mai obvenind alte cazuri vrednice de amintit în decursul timpului cât l-am petrecut în susnumitele oraşe, îmi încheiu raportul, rămânând Al Escelenţiei Sale şi al Preaveneratului conzistoriu archidiecesan.

prea plecat şi umilit
Zacharie Oprea

Homstead 9/1 1905 st.n.

Format coală, 4 pagini, din care două scrise. Pres. la 13 ian. 1905.

Înregistrat sub III, 708, 1904, nr. 253 (şi 13.917 din 1904). Secretarul Dr. Elie M. Cristea scria: Spre ştire, 16 ian. 1905.

*

Escelenţie!
Prea Venerat Conzistoriu archidiecesan!

Părăsind, conform amintirei din ultimul raport dat din oraşele Pittsburg şi Homsteadt Pa., m-am abătut în călătoria mea spre Cleveland, earăşi prin oraşul Yungstow(sic), unde în ziua de 29/XII st.v. 1904, am încreştinat 2 fiice şi anume: a lui Iacob Popa din Vlădeni[1] cu soţia legiuită Lucreţia Silagi din Bandul de Câmpie şi (a lui) Ioan Lazăr din Măgărei[2] cu concubina Victoria Pop din Frâua.[3]

După o călătorie de 3 1/2 ore cu trenul din Yungstov(sic), la 30/XII 1904 am sosit la orele 12 din zi în marele oraş frumos Cleveland, situat pe malul frumosului şi estinsului lac Erie.

Primul serviciu divin s-au oficiat Duminică în 2 Ianuarie. La prima Ianuarie nu s-au putut oficia din motiv că creştini(i) fiind aplicaţi la lucrări prin fabrici nu pot părăsi lucrul, fără de a şi-l perde şi să nu mai

---

1 Jud. Sibiu.
2 Murit.
1 Jud. Braşov.
2 Azi Pelişor — jud. Sibiu.
3 Azi Axente Sever, jud. Sibiu.

fie primiţi, înlocuiţi fiind numaidecât cu alţi(i). La primul serviciu pe lângă toate că atât din parte-mi prin afişe hectografate s-au făcut cunoscut tuturor creştinilor, cât şi din partea preşedintelui Sinodului parochial gr.or.rom. din Cleveland Vasilie Dobrin locul şi strada unde avea să se oficieze sfta Lithurgia, totuşi, faţă de numărul de peste 1000 de creştini ce să află în Cleveland, prea puţini au luat parte la serviciu(l) divin oficiat în 2 Ianuarie.

Neparticiparea la serviciul divin însă nu au provenit doară din împrejurarea că creştini(i) nu ar fi fost dornici de a asculta o sf(ân)tă Lithurgia oficiată în limba română, ci au provenit mai mult din împrejurarea că Clevelandul oraş mare fiind, partea cea mai mare dintre creştini, deşi dornici de a lua parte la serviciu, totuşi, nu au putut afla localul şi strada unde s-au oficiat sfta Lithurgia.

La al II-lea serviciu oficiat în 9 Ianuarie au luat parte un număr întreit de mare faţă de numărul din dumineca din 2 Ianuarie.

Fiindcă mă aflam tocmai în faţa sărbătorilor Botezul Domnului, cu plăcere mă ţineam de datina de dincoace[4] de a umbla cu crucea spre a boteza pe creştini, dar din cauză că creştini(i) locuiesc foarte împrăştiaţi şi depărtaţi uni(i) de alţi(i), mi-au fost cu neputinţă a traversa stradele mari şi multe ale oraşului Cleveland, carele are cel puţin 400.000 locuitori.

Astfeliu m-am văzut silit a săvârşi botezul seara, după ce toţi creştini(i) veniau din lucru la locuinţele lor, unde eram chemat şi condus de creştini(i) înşişi.

Între serviciile bisericeşti acurânde de a le săvârşi faţă de creştini, în Cleveland mi s-au dat ocasiunea de a încheia şi căsătoria între 2 perechi de tineri.

Deşi cu greu m-am decis la încheierea căsătoriei între susnumiţi(i) tineri, totuşi, după ce m-am provăzut din partea fiecărei perechi cu documentele de la matriculantul civil[5] şi cu document cu jurământ subscris din partea a 4 martori din comunele de unde sunt tineri(i) de dincoace că tineri(i) ar fi liberi, am oficiat taina căsătoriei între tinărul Siche Popa din Sâmbăta de jos[6] şi tinăra Maria Gavriilă tot din Sâmbăta de jos. Doc(umentul) de la Matriculantul civil Nr. 40.989/1904 şi între tinărul Vasilie Şintan din Cioara[7] cu tinăra Maria Muntean din Tărtăria.[8] Nr. Doc(umentului) matriculantului civil 40.936/1904.

Încreştinări în intervalul cât am fost silit a-l petrece între numeroşi(i) creştini timp de 14 zile în Cleveland, nu au obvenit decât un singur caz, şi anume la 9 Ianuarie st.v. s-au încreştinat fiul Ioan, a lui Vasilie Dan cu soţia Victoria din Răvăşel.[9]

Ungerea cu sftul mir şi unt de lemn însă, din motiv că botezul l-au obţinut unele fiice de la preoţi străini de confesiunea noastră, s-au înde-

---

4 Adică din Transilvania.
5 Ofiţerul Stării Civile.
6 Fostul judeţ Făgăraş, azi Braşov.
7 Azi jud. Alba.
8 Jud. Alba.
9 Jud. Sibiu.

plinit la fiica D-lui Michail Bârză cu soția Ana din Săliște,[10] și fiica Victoria a D-lui Cloonic Giura cu soția Anna, ambii din Aciliu.[11] Cazuri de moarte nu au obvenit. S-au oficiat însă, la 9 ianuarie, la însărcinarea D-lui Marcu Lazăr din Galeș[12] un parastas pentru repausați(i) părinți și fiica a dânsului dincoace.

Colectele obicinuite până acum a le face în favorul fondului catedral și a fondului de înfrumusețare a bisericiei din Bandul de câmpia în Cleveland, din motiv că s-au făcut începutul de colectare pentru edificânda biserică din Cleveland, nu s-au făcut.

Ne mai obvenind alte cazuri vrednice de amintit în raport, pe lângă trămiterea pozei luate cu ocaziunea înmormântărei avute loc în Homsteadt, rămân Al Escelenței Sale și al Prea Veneratului Conzistoriu archidiecesan.

plecat și credincios fiu
Zacharie Oprea

Cleveland, 25/I st.n.1905
Pres. la 3 feb. 1905
Înregistrat sub 972, III, 708/1904
Elie M. Cristea scria: Spre știre, ședința 28/II.1905 nou.

*

Escelenție (cineva adăugat: Voastră, Înalt Prea Sânțite Domnule Arch. și Metr.)
Prea Venerat Conzistoriu archidiecesan!

Pe lângă toate că umilit subscrisul, în primul raport înaintat Escelenții Sale și Prea Veneratului conzistoriu archidiecesan din orașul Hobbard, unde subsemnatul conform ordinului Escelenței Sale și al Prea Veneratului consistoriu archidiecesan de sub Nr. 8369 Bis. dta 12 Septembrie 1904, după sosirea mea pe pământul american, mi-am început misiunea cu carea am fost însărcinat a o îndeplini față de număroși(i) creștini emegrați la America; mă deobligasem a înainta raport special din fiecare oraș unde călătoresc; totuși, nu m-am putut ținea de deobligământul mai sus amintit și astfeliu după ce am părăsit orașul Cleveland în carele am aflat pe numeroși creștini, peste 1000, constituiți în parochia gr. or. rom., comitet și președinte în persoana D-lui Vasilie Dobrin, după cum să poate vedea din aci sub acludatul[1] act; m-am văzut silit din cauza grelei, obositoarei și costisitoarei călătorii ce eram silit să o fac zile și nopți întregi cu trenul dntr-un orașiu într-altul, a curma înaintarea rapoartelor conform deobligământului.

Acum însă, după ce cu ajutoriul lui D-zieu împlinindu-mi, încât mi-au ertat împrejurările și puterile mele fisicale misiunea și după ce cu ajutoriul lui Dzieu, după a absentare din mijlocul credincioșilor și a familiei mele de 5 luni de zile, m-am reîntors earăși în mijlocul acelora

10 Jud. Sibiu.
11 Jud. Sibiu.
12 Jud. Sibiu.
1 Anexatul.

cari cu dor mă aşteptau; asemenea servitoriului faţă de stăpânul său, astfeliu şi eu umilit subscrisul conform ordinului ca după reîntoarcerea mea să raportez Escelenţei Sale şi Prea Veneratului conzistoriu archidiecesan despre cele îndeplinite, aflate şi observate în decursul călătoriei mele prin oraşele Statelor Unite ale Americei de nord, îmi eau îndrăsneala a-mi înainta cătră Escelenţia Sa şi Prea Veneratul Conzistoriu următoriul raport şi anume:

După ce subsemnatul am părăsit oraşul Cleveland de unde, dacă-mi revoc bine în memorie, înaintasem raport; am fost silit a mai traversa, pe lângă o călătorie costisitoare, obositoare, ba chiar şi cu pericul de a perde şi viaţa, de zile şi nopţi cu trenul, oraşele Erie, Canton, Allianţa, Luisvile, Martinsfera, Walling, Pricsport, Envood(sic) şi Indiana Harbor în statul Indiana.

Precum în oraşele traversate mai nainte, astfeliu şi în oraşele mai sus amintite, am fost bineventat şi primit cu dragoste şi iubire adevărat creştinească din partea creştinilor, mulţămind Escelenţiei Sale şi Prea Veneratului conzistoriu archidiecesan că şi-au adus aminte de ei ca de nişte oi rătăcite pe pământ strein, unde nu li să dă ocaziune de a auzi oficiindu-să o sântă liturgia în dulcea limbă românească.

În fiecare oraş, după sosirea mea, ca să pot aduce la cunoştiinţa creştinilor sosirea mea întră ei, mă vedeam silit a o face prin afişe hectografate, aci sub alăturat şi împărţite pe la locuinţele creştinilor, prin un espres. Într-o locuinţă de acelea, sau bort cum să obicinuiesc a o numi, să află de la 20—60 persoane. Serviciile necesare din motiv că creştini(i) peste zi erau în lucru, nu să puteau oficia decât numai noaptea în zilele de peste săptămână. În zilele de Dumineci însă, să oficia sfta Lithurgia ziua, de la orele 8—12, când să şi împărtăşeau cu sfta taină a cuminecăturei.

Cazuri de moarte în intervalul cât am traversat oraşele sus amintite nu au obvenit. Încreştinări da, 4 cazuri şi anume s-au încreştinat în Alianţa fiica unui creştin din Dridiv,[2] tractul[3] Făgăraş şi în Indiana Harbor, fiul de 3 1/2 ani şi fiicele fraţilor George şi Nicolae German din Daneş, tractul Sighişoarei.

Atât despre încreştinările, cununiile şi înmormântările săvârşite, s-au estradat[4] adeverinţe spre a putea fi induse la reîntoarcerea lor în patria mamă, în matriculele parohilor la cari aparţin.

Încât priveşte numărul creştinilor noştri emigraţi la America e mare, cam 16—20 mii, împrăştiaţi prin diferitele oraşe ale vastului continent al Americei de nord.

Limba oficioasă e limba engleză; se poate folosi însă omul şi de limba sa maternă, fără a fi forţat a-şi însuşi limba statului. Asemenea e liber omul sau orice naţiune a-şi ridica şcoale, fără a li să impune a să folosi de limba statului.

---

2 Dridif, azi în jud. Braşov.
3. Protopopiatul.
4 Eliberat.

Statele Unite ale Americei de nord sunt locuite, afară de Indigeni şi Englezi, mai de toate naţiunile. Asemenea să află popoară de diferite confesiuni. Toate confesiunile îşi au bisericile lor şi preoţi(i) lor, afară singur de naţiunea şi confesiunea ortodoxă română. O singură biserică română ortodoxă gr. or. să află în Canada, dară într-o depărtare foarte mare de oraşele pre unde trăiesc împrăştiaţi creştini(i) noştri emigraţi.

Concubinatul şi demoralizarea între tineri e la culme.

Faţă de numărul cel mare al creştinilor emigraţi cred că Escelenţa Sa şi Prea Veneratul conzistoriu archidiecesan va afla mijlocul adevărat spre a li să da mângăierea sufletească cuvenită.

La încheierea raportului meu încă Escelenţie!
cu umilinţă şi cu supunerea cuvenită (î)mi eau îndrăsneala a transpune Escelenţiei Sale acestea două cocărzi trămise prin umilita-mi persoană Exelenţiei Voastre din partea socetăţilor din Yungstov(sic) şi Pitsburg drept recunoştinţă.

În urmă, mulţămind Escelenţiei Sale şi Prea Veneratului Conzistoriu archidiecesan de încrederea ce şi-au pus-o în umilita-mi persoană însărcinându-mă cu misiunea de a căuta şi mângăia sufleteşte pe mulţi emigraţi creştini, rămân Al Escelenţiei Voastre şi Al Prea Veneratului conzistoriu archidiecesan.

preaplecat şi supus fiu,
Zacharie Oprea

Bandul de câmpia, 10/III. 1905.

Este o ciornă, care a ajuns în Archiva Arhiepiscopiei Sibiului la 3 octombrie 1975, oferită fiind de fiul preotului Zaharie, avocatul Dr. Gheorghe Oprea din Timişoara (Dosar III, 453 din 1904).

SUMMARY

Towards the end of the 19th century, a large number of young Romanians from Transsylvania (especially from the regions of Sibiu and Făgăraş) left their rural environment and left for 'the New World', in their desire to earn a sum of money which would allow them to buy a piece of land back home and start a family. But, once there, many of them no longer returned home, but remained there forever and founded 'Romanian colonies' in American cities such as Cleveland, Youngstown, Akron, Canton (all in the state of Ohio), Pittsburg, Sharon, Ellwood City, Erie, Farrel (in Pennsylvania), Detroit (in Michigan), Chicago (in Illinois), St. Louis (in Missouri), St. Paul (in Minnesota), Indiana Harbour and Gary (in Indiana). They also set up some national, cultural and charitable Romanian associations, as well as Romanian newspapers (such as **America**, which has been published uninteruptedly since 1906).

The first Romanian parishes were founded at the beginning of the 20th century. As the majority of the emigrants came from the Archiepiscopate of Sibiu, they addressed it and asked for Orthodox priests. The Metropolitan of Ardeal, Ioan Meţianu, asked the priests to recommend him several priests, of whom he chose Zaharie Oprea from the parish Bandu de Câmpie (Mureş). He was a graduate of the Theological Institute of Sibiu. From America, he sent the Metropolitan six reports, with very valuable information about what he had seen in the cities in which Romanians lived. He would briefly present the religious services (mass, christening, wedding, even a burial service). He also sent small packs for the Cathedral in Sibiu, which was under construction at that time, and for the church in his parish. He considered that the number of the Romanians who were living in America at that time was of 16,000 - 20,000.

Unfortunately, only four of his reports still exist in the Archives of the Archiepiscopate of Sibiu. They are hereby enclosed.

Prof. Dr. HERMANN PITTERS,
Institutul Teologic Protestant, Sibiu

DOUĂ POEME MORALE ALE SF. GRIGORIE TEOLOGUL PUBLICATE ÎN 1555 DE VALENTIN WAGNER LA BRAŞOV

Sfântul Grigorie de Nazianz (329/30—390), numit încă din 553 (Sinodul V ecumenic din Constantinopol) cu titlul de onoare „Teologul" este unul din cei trei mari Capadocieni care au jucat un rol decisiv la consolidarea Bisericii universale în luptele dogmatice în a doua jumătate a secolului al IV-lea.[1] Lângă marii săi contemporani şi compatrioţi Vasile cel Mare şi Grigorie de Nyssa el a contribuit mult la păstrarea formulărilor dogmatice-hristologice ale Conciliului de la Nicea 325 şi la formularea finală a crezului Niceo-Constantinopolitan — mai ales şi în privinţa divinităţii Sfântului Duh — la cel de-al doilea Conciliu ecumenic din 381. El a lăsat în cele 45 omilii şi 245 scrisori o vastă şi foarte bogată operă teologică, care până astăzi este un izvor nesecat al întregii teologii creştine care se orientează la tradiţia apostolică, păstrată autentic în gândirea părinţilor Bisericii vechi a primelor secole. Mai ales aşa numitele „Cinci cuvântări teologice" pe care Grigorie le-a ţinut în anul 380 la Constantinopol, în care combate părerile greşite ale Eunomienilor şi Macedonienilor cu privire la învăţătura despre Sfânta Treime, au rămas celebre.[2] Mai puţin cunoscut sau mai puţin observat a rămas însă faptul, că Sf. Grigorie de Nazianz ne-a lăsat şi un număr destul de mare de opere poetice.[3] Ca teolog de o erudiţie ştiinţifică şi filosofică universală, educat într-o familie dis-

1 Despre viaţa şi operele Sf. Gregorie de Nazianz vezi: **Migne,** Patrologia, Series graeca, vol. 35—38; **Ph. Haeuser,** Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage 1928, vol. 59; **P. Galley,** Grégoire de Nazianz, **Poèmes** et lettres; Discours théologiques, Vol. 1 şi 2, 1941; **E. Fleury,** Hélénisme et Christianisme. Saint Grégoire de Nazianz et son temps, 1930; **P. Gallay,** La vie de St. Grégoire de Nazianz, Lyon 1943 **B. Altaner/A. Stuiber,** Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 1979, pag. 298 pass.

2 Vezi: **J. Barbel,** Gregor von **Nazianz, Die fünf theologischen Reden,** Düsseldorf 1963.

3 Despre operele poetice ale Sf. Gregorie Teologul, vezi: **I. Gh. Coman:** Poezia Sf. Gregorie de Nazianz, în: Studii Teologice, Bucureşti 1958, pag. 68 pass.; **W. Ackermann:** Die didaktische Poesie des Gregor von Nazianz, Leipzig 1903; **B. Wyss:** Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrh., Darmstadt 1962.

tinsă, de o înaltă cultură, şi pregătit în marile centre ale şcolilor filosofice din Cesarea, Alexandria şi mai ales la Atena, Grigore a fost un adânc cunoscător al literaturii antice, dar şi al literaturii timpului său. Îl supărau unele reproşuri ale oamenilor de cultură, care-i spuneau că creştinismul ar fi o religie prea simplă, numai a sclavilor şi a ţăranilor superstiţioşi, Biserica nedispunând de tradiţii culturale asemănătoare filosofiei păgâne greceşti, nici de o literatură care ar fi în stare să se compare cu operele literare recunoscute ale grecilor antici, sau din epoca elenistică mai târzie. Pentru a demonstra deci, că credinţa creştină îmbină şi întreaga Cultură elină, fiind totodată cea mai desăvârşită filosofie, Grigorie de Nazianz a iniţiat o autentică literatură creştină, creând, mai ales în ultimii ani de viaţă o serie de poezii: este vorba de poeme dogmatice, morale şi istorice (cele din urmă având în cele mai multe cazuri un caracter autobiografic, asemănător „Confesiilor" Fericitului Augustin).[4] Scrierile Sfântului Grigorie de Nazianz s-au bucurat şi în veacurile mai târzii de o deosebită atenţie, ele fiind copiate şi păstrate în bibliotecile teologice şi mânăstireşti şi folosind ca izvoare valoroase ale gândirii creştine.

Important pentru noi, teologii din România, este faptul că avem mai multe dovezi despre existenţa unor manuscrise din operele Sf. Grigorie de Nazianz în limba originală, deci greacă, în mânăstirile din Ţara Românească şi Moldova.[5] Este cunoscut faptul, că în tiparniţa cunoscutului umanist şi reformator săsesc din Braşov Johannes Honterus (1498—1549) s-a tipărit în anul 1540 o carte cu texte patristice greceşti, printre care, pe lângă texte ale lui Nil Ascetul, Evagrie Ponticul şi Talasie Libanul, apare şi un text a lui Grigorie Teologul.[6] Iar în anul 1555 urmaşul lui Honterus în funcţia de prim-preot la Biserica Neagră din Braşov şi unul dintre cei mai de seamă umanişti transilvăneni din secolul XVI, Valentin Wagner (1510—1557), care preluase şi tiparniţa predecesorului său, a publicat printre multe alte cărţi şi o carte grecească, care cuprinde două poeme morale ale lui Grigorie Teologul precum şi 83 de poezii ale lui Menandru („şi altor poeţi").[7]

---

4 O prezentare scurtă a operelor poetice ale Sf. Grigorie oferă **Altaner/Stuiber** op. cit., pag. 301.

5 Vezi: **Nestor Vornicescu:** Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV—XVI, Craiova 1984, pag. 143—190, în special pag. 188 pass. Se ştie că în biblioteca fondată şi organizată de Honterus la Braşov au fost adunate multe manscrise greceşti, provenite din biblioteci mânăstireşti din ţările româneşti „devastate de turci". Provenienţa lor din Ţara Românească şi din Moldova este atestată expres de **Michael Neander**, în prefaţa ediţiei sale a sentinţelor lui Nil Libanul, Basel 1559.

6 Este vorba de un aşa numit „Alfabet paranetic" a lui Grigorie de Nazianz. Despre această ediţie vezi: **Karl Kurt Klein:** Der Humanist und Reformator Johannes Honter, Sibiu 1935, pag. 176 pass.; **Hermann Pitters:** Patristische Dichtungen in den Veröffentlichungen des Johannes Honterus, în: Festschrift für Bischof D. Albert Klein Sibiu 1980, pag. 58 pass.; **idem:** Honterus als Herausgeber der Sinnsprüche des Thalassius, în: Festschrift für H. Binder, Sibiu 1981, pag. 101 pass.; **Nestor Vornicescu,** op. cit., pag. 177 pass.

7 „Gnomai tou, Gregoriu tou Theologou, episkopou Nazianzou, kai allon diapheron poieton ... En koroni tes Transylouanias, 1555" vezi: „Régi magyarországi nyomtatványok 1473—1600", Budapesta 1971. Nr. 115; cf. **Nestor Vornicescu, op. cit.**, pag. 174 Nota 109.

Unicul exemplar păstrat al acestei ediţii patristice se găseşte astăzi în biblioteca „Szécseny" a Academiei din Budapesta.[8] Pe primele 21 de pagini ale acestei tipărituri se găsesc deci două poezii didactice-morale ale lui Grigorie de Nazianz. Este vorba de 2 culegeri de maxime sau „capite", în care fiecare maximă este de fapt de sine stătătoare. Primul poem poartă titlul: „Grêgoriou tou Theologou, episkopou Nazianzou, Gnomai tetrastichoi" şi cuprinde pe 12 pagini 240 rânduri şi în total deci 60 de strofe în câte patru stihuri.[9] Urmează a doua poezie didactică mai scurtă, pe 7 pagini cu titlul: „Tou autou Gnômika disticha", cuprinzând 72 distihuri în 144 rânduri.[10]

Dacă analizăm aceste două poeme, constatăm că ele conţin două interesante colecţii de sentinţe teologice morale, în care se reflectă în mod strălucit gândirea marelui părinte capadocian.[11] Nu este locul aici să pătrundem mai adânc în această gândire.[12] Dorim doar să dăm unele exemple grăitoare şi foarte actuale, citând unele sentinţe din cele două poeme morale publicate în 1555 la Braşov.

În primul rând constatăm, că întreaga morală creştină nu este autonomă, de sine stătătoare, nici întemeiată pur şi simplu pe gândirea filosofică (a lui Aristotel sau a lui Platon), ci se dezvoltă din însăşi credinţa creştină bazată pe revelaţia lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Aşadar virtutea este în primul rând un *dar* dumnezeiesc cu toate că reprezintă şi rezultatul unei străduinţe omeneşti:

„Cele mai bune *daruri* ale lui Dumnezeu sunt.
virtuţile (o viaţă în bune moravuri)..."[13]

Iar calea virtuţii credinciosul o găseşte în îndrumarea evangheliei, concret: în „predica de pe munte" a Mântuitorului (aşa numita „regulă de aur") şi în exemplul dat de însuşi Hristos în viaţa sa şi în patimile sale:

„Care este cea mai scurtă îndrumare spre dreptate?
Să te comporţi faţă de prietenul şi de aproapele tău în aşa fel,
cum doreşti ca ei să se compoarte faţă de tine.
Drept cel mai potrivit exemplu spre aceasta să iei patimile lui Hristos."[14]

---

8 RMK, II-62a. Am avut posibilitatea prin bunăvoinţa D-lui prof. Dr. Tibor Fabiny, să-mi procur un microfilm a acestei cărţi.

9 Corespunde, cu unele foarte puţine diferenţe cu „Gnomologia tetrastichos" la Migne, P.G., 37, 928—945.

10 Corespunde, cu unele mici diferenţe cu poemul cu acelaşi titlu la Migne, P.G., 37, col. 916—927.

11 O analiză preliminară am încercat-o în referatul susţinut la cel de-al 6-lea Seminar Teologic Sud-est-european, la Heidelberg, 1985, „Erwählung und sittliche Verantwortung als theologisches Thema in der siebenbürgischen Reformation im Gespräch mit der ostkirchlichen Überlieferung. Zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner, Kronstadt 1555".

12 Teologia Sf. Grigorie de Nazianz este prezentată mai amplu de **J. Plagnieux**". S. Grégoire de Nazianz, théologien. Paris 1951, şi de **J.M. Szymusiak:** Eléments de théologie de l'homme selon S. Gregoire de Nazianz, Roma 1963.

13 Cităm din textul publicat la Braşov în partea I, adică poemul amintit în nota 9, Migne 37, 928—945. Wagner I, 25 = Migne, P.G. 37, 930, rândul 25.

14 Ibidem, I, 145—148.

Însuşi Dumnezeu şi harul său este izvorul nemărginit al unei vieţi creştine plăcute lui Dumnezeu iar creştinul, care cere acest lucru de la El, va căpăta şi toate celelalte lucruri, de care are nevoie:

„Neîncetat să doreşti numai lucruri divine de la Dumnezeu
care hăruieşte primitorii din ce în ce mai mult:
celor setoşi curge veşnic un izvor bogat,
ei nu vor îndura vreo lipsă, nici în privinţa altor lucruri."[15]

Viaţa creştinului nu se desfăşoară însă în „singurătatea" individului şi nu pur şi simplu în relaţia Dumnezeu-om, ci totodată într-un cadru social şi eclesial bine determinat. Sf. Grigorie spune:

„În primul rând teme-l pe Dumnezeu, onorează-ţi părinţii,
respectă preoţii, ascultă bătrânii."[16]

Important însă pentru viaţa socială în viziunea Sf. Grigorie este faptul, că deosebirile de clasă sau de apartenenţă la o anumită pătură socială sau culturală nu mai sunt constitutive pentru relaţiile dintre creştini: ei sunt egali în faţa lui Dumnezeu şi sunt fraţi:

„Ce este deosebirea între stăpân şi slugă altceva decât o ordine rea?
Unul este doar creatorul tuturora, există o *singură* lege şi o singură judecată.
De aceea să-l priveşti pe supusul tău drept un frate,
şi chiar unul în lanţuri să-ţi pară demn de onoare."[17]

După Sft. Grigorie există pericolul unei divergenţe între vorbe şi fapte. Creştinul să nu poarte deci numai vorbe frumoase, ci să demonstreze adevărul acestor vorbe prin însăşi viaţa sa:

„Mai bine sunt faptele fără vorbe, decât vorbe fără fapte.
Nimeni nu se urcă fără viaţă demnă spre trepte mai înalte,
mulţi însă realizează acest lucru fără multe vorbe.
Nu celora care vorbesc, ci celora care duc a viaţă dreaptă, le revine harul."[18]

Trebuie să fie deci o concordanţă deplină între învăţătură şi viaţă practică morală. Dacă această viaţă morală însă îşi trage puterile sale din izvorul nesecat al cuvântului lui Dumnezeu, ea va fi încoronată cu un bun sfârşit. Totul depinde deci de un bun început:

„Lucrul bine început va avea şi un sfârşit bun,
aceasta o atestă terminarea celor mai multe lucruri.
Un început bun, care duce oamenii spre un sfârşit onorabil
este curăţenia vieţii şi străduinţa evlavioasă şi cinstită."[19]

*

Ne oprim aici. Am putea dezvolta analiza noastră în mod mult mai amplu. Am vrut doar să redăm câteva exemple grăitoare din cele două poezii morale ale lui Grigorie Teologul publicate în 1555 la Braşov. Un studiu mai extins ar fi, bineînţeles, de mare interes. Pentru noi

---

15 Ibidem, I, 145—148.
16 Din textul II, arătat mai sus in nota 10. II, 15—16 = Migne, P.G. 37, 918, rândurile 15—16.
17 Ibidem, I, 21—24.
18 Ibidem, I, 21—24.
19 Ibidem, I, 1—4.

rămâne important faptul, că opera poetică Gregoriană a fost nu numai cunoscută, ci şi publicată la noi în ţară încă în secolul al XVI-lea. Cred că important la această ediţie este însă chiar faptul, că aceste texte, păstrate printr-o vie tradiţie patristică în mânăstirile româneşti din Muntenia şi Moldova, au fost publicate de cărturari umanişti saşi. După părerea noastră atât Johannes Honterus cât şi Valentin Wagner, care au introdus Reforma în Biserica saşilor din Transilvania, au intenţionat, publicând o serie de texte patristice greceşti, nu numai punerea la dispoziţie a unor texte greceşti pentru adâncirea cunoaşterii limbii eline, cum s-a presupus până acum.[20] Credem, că la baza Reformei a stat însăşi voinţa, de a descoperi din nou izvoarele învăţăturii nealterate a Bisericii vechi.[21] În acest context, publicarea acestor scrieri patristice a inaugurat încă în epoca Reformei din secolul al XVI-lea un dialog teologic fructuos între Bisericile din apus şi răsărit în ţara noastră, care-şi găseşte continuarea în ecumenismul nostru local al zilelor noastre.

ZWEI 1555 VON VALENTIN WAGNER IN KRONSTADT/ BRAŞOV VERÖFFENTLICHTE ETHISCHE DICHTUNGEN DES HL. GREGOR VON NAZYANZ

Nach einer kurzen Darstellung des Lebens und des Werkes des Hl. Gregor von Nazyanz behandelt die Arbeit ein im Jahre 1555 in Braşov/Kronstadt in griechischer Sprache veröffentlichtes Buch, in der auch zwei theologische Dichtungen des großen kapadokischen Kirchenvaters enthalten sind. Bedeutsam ist für uns die Tatsache, daß dieser vom sächsischen Humanisten Valentin Wagner aufgestellte Sammelband auf patristischen Handschriften aus Klosterbibliotheken aus der Moldau und der Wallachei gründet. Diese Texte werden untersucht, insbesondere bezüglich der Synergie zwischen der göttlichen Gnade, die für das Heil entscheidend bleibt, und dem Beitrag des Menschen mit Hilfe seines eigenen Willens und Verantwortung, die vonw der empfangenen Gnade angeregt werden. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, stellen die Texte des Hl. Gregor von Nazyanz einen Beitrag zum schon im 16.Jhd. angefangenen Dialog zwischen den Theologen der Reformation und der morgenländischen Orthodoxie, der auch heute noch seine Bedeutung bewahrt und für den zeitgenössischen Ökumenismus neuentdeckt werden müßte.

20 Vezi: **Karl Kurt Klein**, op. cit. (nota 6), pag. 176; **Gernot Nussbächer**: Johannes Honterus, viaţa şi opera în imagini, Bucureşti 1977, pag. 61 pass.

21 Însăşi **Valentin Wagner** a arătat un viu interes faţă de Biserica răsăriteană. O dovadă grăitoare pentru aceasta o constituie faptul că el a publicat printre altele în 1550 un Catehism în limba greacă, pe care l-a trimis chiar şi patriarhului ecumenic. Cartea cuprinde 200 de pagini. Un exemplar în Biblioteca Brukenthal la Sibiu. Vezi: **Hermann Schuller**: Valentin Wagners Katechesis, Braşov 1927; **Friedrich Teutsch**: Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Sibiu 1921, vol. I, pag. 334; **Hermann Pitters**: Orthodox-lutherische Beziehungen in Rumänien, în: Kirche im Osten. Vol. XX, Göttingen 1977, pag. 181 pass.

Pr. Prof. Dr. SEBASTIAN ȘEBU, Sibiu

DIN ACTIVITATEA ÎNVĂȚĂTOREASCĂ A MITROPOLITULUI DR. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ

Ca arhiepiscop și Mitropolit, Înalt Prea Sfinția Sa Dr. Antonie Plămădeală a împlinit și împlinește cu deosebit zel apostolic misiune învățătorească în cadrul Bisericii Ortodoxe Române și cu osebire în Arhiepiscopia Sibiului. Am intitulat studiul de față „Activitatea învățătorească..." pentru că așa își înțelege Înaltul Păstor misiunea sa, pe lângă celelalte îndatoriri arhierești. Și misiunea aceasta nu este o ambiție personală*, ci urmare a conștiinței că slujește Mântuitorului nostru Iisus Hristos, numit atât de Sf. Apostoli cât și de mulți dintre ascultătorii Evangheliei Sale *Rabi*, adică *Învățător*, apelativ la care Mântuitorul le-a răspuns: „Voi mă numiți Învățătorul vostru, și bine ziceți, că sunt" (In. 13, 13). Trimiși în lume ca învățători s-au înțeles și Sf. Apostoli, dar nu oricum, ci prin poruncă directă: „Mergând învățați toate neamurile..." (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15—16). Ce au înțeles Sf. Apostoli prin această poruncă exprimă Sf. Apostol Pavel în următoarele cuvinte: „Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc..." (I Cor. 1, 17). „Că de vă vestesc Evanghelia nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria... vai mie dacă nu voi binevesti! Căci dacă fac aceasta de bunăvoie, am plată; dar dacă o fac fără voie, am numai o sarcină încredințată" (I Cor. 9, 16—17). Această conștiință a fost vie nu numai în sufletul Apostolilor, ci și în a tuturor urmașilor lor — episcopi și preoți — din decursul istoriei Bisericii. Această conștiință este prezentă și în activitatea Părintelui nostru Mitropolit, după cum rezultă și din următoarele sale cuvinte: „Apostolii au transmis această misiune — propovăduirea Evangheliei — urmașilor lor, ierarhiei bise-

* Din bogata activitate predicatorială a Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Antonie Plămădeală al Ardealului, concretizată în predici, pastorale, cuvântări ocazionale, conferințe etc., în studiul de față am avut în vedere doar cuvântările publicate în:

— **Lumină din lumină**. Predici, Sibiu 1985.

— Antonie Plămădeală, **Cuvântări la zile mari**, Sibiu, 1989.

— Antonie Plămădeală, **Tâlcuri noi la texte vechi**, Sibiu 1989.

riceşti, iar Biserica a reglementat continuarea ei, succesiunea apostolică garantând transmiterea adevăratei credinţe.

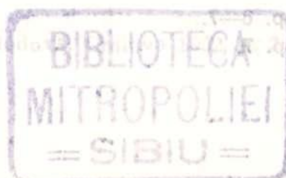
Propovăduirea Evangheliei este, precum se vede din cuvintele (Propovăduiţi Evanghelia la toată făptura, Mc. 16, 15), sarcină fixată direct de Mântuitorul. Episcopii, preoţii, şi diaconii, ca ajutători ai celor dintâi, având toţi instituire apostolică, din poruncă dumnezeiască, pe lângă celelalte îndatoriri ce li s-au fixat, precum aceea de iconomi ai Tainelor prin care sfinţesc toate evenimentele vieţii creştine, au şi îndatorirea expresă de a preda învăţătura Mântuitorului şi de a o explica, în aşa fel încât să clarifice, să lumineze şi prin cuvânt calea care duce la mântuire".[1]

De ce predarea şi propovăduirea Evangheliei şi, în general, al întregului conţinut al Revelaţiei Divine trebuie însoţit de explicaţii şi şi clarificări, Î. P. S. Sa precizează: „Mântuitorul şi apostolii au sintetizat şi au condensat în cuvinte puţine ceea ce conţinea multă substanţă. Dacă s-ar fi reţinut absolut totul, cu toate explicaţiile, Sfânta Scriptură ar fi fost o carte greoaie, prea mare, care ar fi cerut timp prea mult pentru a scoate din ea ceea ce îi trebuie unui om pentru orientare în viaţa creştină. Cei care au făcut însemnările — sub inspiraţia Sfântului Duh — au ştiut să reducă totul la minimum-ul necesar, să ne dea o carte accesibilă, scurtă şi totuşi completă. Scurtimea cere însă anumite abilităţi în depistarea tuturor explicaţiilor, în sesizarea adâncimilor lor şi în legarea învăţăturilor între ele, în aşa fel încât să nu se lase loc unor goluri, şi nici unor construcţii datorate faptului că nu întotdeauna scriitorii au urmărit o anumită cursivitate în expunerea învăţăturilor. Iată de ce, de la început s-a simţit nevoia „tâlcuirilor". Dacă Evangheliştii au expus faptele şi învăţăturile Domnului mai întâi verbal şi apoi în scris, autorii epistolelor au fost de fapt primii tâlcuitori, uneori chiar înaintea textelor scrise ale Evangheliilor, cum au fost epistolele pauline. Şi după ei, Sfinţii Părinţi şi toţi cei care au continuat propovăduirea, au făcut tot operă de comentatori. Un Sfântul Ioan Gură de Aur a ridicat tâlcuirea la rang de necesitate absolută, cu atât mai mult cu cât Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie trebuiau să devină şi îndreptare morală în viaţa oamenilor şi a societăţii. Din învăţătura primară, condensată, trebuiau să se degajeze reguli morale, bine argumentate şi precis definite".[2]

În contextul acestei îndatoriri de explicare şi clarificare a învăţăturii revelate se înscriu şi cuvântările Î. P. S. Mitropolit Antonie.

Cuvântările Sfinţilor Apostoli, ale Sfinţilor Părinţi şi ale multora dintre ei şi a urmaşilor lor n-au fost elaborate scrise, ci rezultatul unei profunde meditaţii asupra textelor scripturistice, pe care le-au tâlcuit şi le-au actualizat în contextul realităţilor culturale şi sociale ale timpurilor lor. Dacă multe dintre ele ne-au parvenit, bucurându-ne de privilegiul de a le cunoaşte, acest fapt se datorează harnicilor tahigrafi,

1 **Tâlcuri noi**..., op. cit., p. 5.
2. **Ibidem**, p. 5—6



adică stenografi, care le-au transcris și le-au copiat pentru generațiile viitoare dornice să le cunoască și să le aibă.

Cum ni s-au transmis predicile Mitropolitului Dr. Antonie Plămădeală aflăm din propria sa mărturisire: „Predicile vin dintr-o experiență personală de predicator. N-au fost scrise, prin urmare nici învățate pe de rost. N-au fost nici măcar schițate, în adevăratul înțeles al cuvântului, adică organizate anterior, după un plan clasic de predică, așa cum se învață la orele de Omiletică. Sper că această mărturisire să nu fie un exemplu rău pentru nimeni. Sau să fie, dar un exemplu bun, cu condiția să se treacă prin fazele de meditație asupra temei, pe care mi le-am impus eu. Fiecare predică a fost totuși gândită, înainte de a fi rostită. Jaloanele ei i-au fost în general fixate în mintea mea. Odată avute jaloanele, mi-a fost ușor să și improvizez pe loc, din scaunul arhieresc, în funcție de percepția pe care o aveam, privindu-mi ascultătorii, dacă mai aveau sau nu nevoie de explicații suplimentare, de insistență asupra unui detaliu, de un exemplu, de o parabolă etc."[3]

Conținutul și stilul predicilor, eminentul orator le orientează și le adaptează exigențelor ascultătorilor săi și mai ales ale păstoriților săi sibieni, care i-au ascultat cuvântări, uneori cu mult peste o oră, fără să-și dea seama de trecerea timpului, îndemnat fiind la aceasta de dorința credincioșilor de a-i asculta cuvântul de învățătură. De aceea I. P. S. Sa a căutat să fie atât la înălțimea chemării sale cât și a așteptărilor credincioșilor. Iată că Înalt Prea Sfințitul mărturisește: „... ascultătorii sunt pretențioși și este bine că este așa. Experiența noastră de la Sibiu ne-a confruntat cu o obște interesată de cuvântul lui Dumnezeu, atentă și perseverentă în urmărirea predicilor. Vorbite, le-au putut părea interesante. Stilizate, pentru a putea fi publicate, ele își vor fi pierdut ceva din virtutea orabilității, dar în substanță, tâlcuirile au rămas neschimbate".[4]

Cum ar putea fi apreciate predicile Î. P. S. Mitropolit Antonie, socotim că ar fi cel mai potrivit să dăm cuvântul chiar autorului lor, care le apreciază astfel: „Dacă vreun preot ar vrea să citească în biserică aceste predici, nu cred că ar face bine. Sunt prea lungi. Rostite au fost ascultate fără oboseală. Citite, ar obosi și și-ar diminua din valoare. Intenția mea, publicându-le, a fost de a da preoților material pentru propriile lor predici, material informativ de exegeză, de meditație și de analiză, care să stimuleze alcătuirea unor predici noi, mai scurte, integrându-le în stilul propriu al fiecăruia. Predicile fiind rostite și închegate în fața ascultătorilor, vorbitorul s-a orientat, pe loc, după capacitatea de recepție a celor care i-a avut în față după semnele lor de oboseală sau de neoboseală, după interesul sau indiferența care li se citea pe chipuri. Așa se explică unele lungimi. Stilul colocvial, adesea sub formă de dialog imaginat cu ascultătorii, le-a ținut totdeauna trează toată atenția. De aceea am teamă că, citite în biserică de alte voci,

3 Ibidem, p. 6—7.

4 Ibidem, p. 7.

cu alte intonaţii, n-ar fi aceleaşi ca acelea folosite de autor şi le-ar scădea mult din autenticitate şi interes".[5]

Privite din punctul de vedere al conţinutului lor, predicile Î. P.S. Sale Antonie ar putea fi considerate drept „didahii", în stilul cuvântărilor marelui mitropolit Antim Ivireanul, sau omilii, deşi fiecare cuvântare poartă un titlu ce indică tema acesteia. Ar mai putea fi numite şi predici catehetice, fiindcă intenţia I. P. S. Sale este ca, să învețe, să catehizeze, pentru a anihila ceva din vidul activităţii catehetice la care a fost expusă Biserica în epoca regimului ateist. Dar am socotit că mai cuviincios ar fi să-l lăsăm chiar pe autorul cuvântărilor pe care le avem în vedere să şi le prezinte: „Am gândit aceste predici şi ca pe un tratat teologic despre adevărurile fundamentale de credinţă, şi nu fără intenţia de a-l oferi şi ca pe un catehism care să-i ajute pe cititori, aşa cum i-au ajutat şi pe ascultători, să se înarmeze şi cu argumente pentru apărarea credinţei lor ortodoxe, în faţa celor care ar încerca să-i ademenească spre alte credinţe şi grupe sectare. E o carte de teologie pentru teologi şi neteologi. E o carte de întrebări pentru cei care îşi pun întrebări şi nu le răspunde nimeni; pentru cei care nu ştiu să pună întrebări, dar le au pe suflet".[6]

Şi fiindcă într-un Catehism sunt expuse adevărurile fundamentale de credinţă şi viaţă ale Bisericii Ortodoxe, se cuvine să evidenţiem câteva dintre acestea, aşa cum le-a prezentat păstoriţilor săi, orientându-ne după decursul anului bisericesc.

O primă temă a Catehismului o constituie problema mântuirii, preocupare principală a fiecărui creştin, şi expusă pe prima pagină, sub întrebarea: Care este cea dintâi datorie şi cea mai mare grijă a credinciosului în viaţă? Şi a doua întrebare: Ce este mântuirea? Răspunsul Catehismului este că „cea dintâi datorie şi cea mai mare grijă a credinciosului în viaţă este grija de mântuire a sufletului său", iar „Mântuirea este eliberarea din robia păcatului şi a morţii şi dobândirea vieţii de veci în Dumnezeu. Ea ne-a fost făcută cu putinţă de întruparea, jertfa şi învierea Domnului nostru Iisus Hristos şi ne-o însuşim prin harul dumnezeiesc, cu care trebuie să conlucrăm prin credinţă şi fapte bune".[7]

Pentru că mântuirea este legată de Mântuitorul Iisus Hristos, a doua persoană a Sfintei Treimi, întrupată în persoana lui Iisus din Nazaret, vom căuta să prezentăm, mai întâi, tematica abordată de Î. P. S. Mitropolit legată de Praznicul Naşterii Mântuitorului:

O primă problemă este cea a *identităţii Mântuitorului* expusă în Sf. Evanghelie de la Matei (1,1—17), pericopă cunoscută şi sub denumirea de „Cartea neamului lui Iisus Hristos", în care Sf. Evanghelist demonstrează împlinirea profeţiei că Mesia se va naşte din seminţia regelui David. „De ce era important ca Evanghelistul să demonstreze acest lucru? Era important, pentru că tot Vechiul Testament a fost o

5 **Ibidem**, p. 8.
6 **Ibidem**, p. 9.
7 **Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă**, Craiova 1952, p. 3.

carte a așteptării . . . Cei din Vechiul Testament au trăit astfel permanent, întru așteptarea venirii lui Mesia. Pe Mesia l-au căutat în viziunile lor proorocii, și au alimentat speranța poporului în venirea Lui . . . prin înșirarea acestei genealogii, sfântul Matei evanghelistul a vrut să demonstreze în primul rând acest lucru".[8]

Întrebarea *Cine este Iisus* s-a impus de la începutul începuturilor. Chiar și Sfinții Apostoli, care au auzit cuvintele Lui și au fost martori ai minunilor Sale, și-au pus o asemenea întrebare. A fost om sau Dumnezeu? La această întrebare, Î. P. S. Antonie răspunde: „O identitate strict pământească l-ar fi mărginit la pământ, la a fi om ca toți oamenii. Deci nu Dumnezeu . . . O identitate numai cerească, printr-o naștere exclusiv supranaturală, în afara conștiinței oamenilor, printr-o coborâre din Cer, sau printr-o apariție fără explicații în mijlocul oamenilor, care să nu-i știe părinții, strămoșii, satul natal, orașul, care să fi apărut printr-o întrupare tainică, L-ar fi făcut *numai* Dumnezeu, copleșindu-i pe oameni cu strălucirea, puterea și măreția Sa, obligându-i, anulându-le voința și capacitatea de alegere și hotărâre personală, în ceea ce urmau să facă și în felul cum urmau să-L primească".[9]

Îndoielilor pe care unii dintre creștini și mai ales dintre intelectuali referitoare la persoana lui Iisus din Nazaret, dacă a fost cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, Î. P. S. Sa le dă următorul răspuns: „Cei în sufletul cărora se strecoară îndoiala pornesc adesea de la Sf. Scriptură și de la cuvintele Domnului, care zice: „Nu se poate om care să mă vadă și să rămână viu" (Ieșire 33, 18—20). Chiar lui Moise nu i-a arătat decât slava Sa și nu ființa Sa, care este dincolo de puterea de cuprindere a minții și a ochilor omenești. Fericitul Augustin spune că a voi să-L înțelegi pe Dumnezeu în întregime e o întreprindere asemănătoare cu aceea a unui copil care ar vrea să mute marea într-o gropiță săpată de el în nisipul plajei . . . Cum dar putem noi pretinde că Dumnezeu s-a lăsat văzut, că a venit pe pământ în persoana lui Iisus Hristos, când însăși Scriptura pare că ne contrazice? Ceea ce spune Dumnezeu în Scriptură este adevărat". Și continuă oratorul: „Dar e tot atât de adevărat și faptul că Dumnezeu „ascundea" o taină nedescoperită celor vechi, dar care urma să fie descoperită *la plinirea vremii*, și taina tocmai aceasta s-a dovedit a fi: Întruparea Sa pe pământ. Oamenii n-ar fi putut urca ei înșiși niciodată până la Dumnezeu. Nici Moise n-a urcat. Nici filozofii care au încercat. Se ajunge la efecte, adică se constată lucrarea lui Dumnezeu, dar cauza, adică El, rămâne nevăzută. Dacă am fi rămas numai la puterile noastre, ne-ar fi rămas străin, și noi străini de El pe vecii vecilor. De aceea a hotărât el să ni se arate . . . a hotărât El să coboare, neputând noi să urcăm la El. Și ca să nu ne inunde cu măreția și slava Sa, a hotărât să coboare sub chipul unui prunc, cu care să ne obișnuim, de care să nu ne temem, care să crească împreună cu noi și așa, la împlinirea vârstei mature, să ne învețe prin cuvânt și prin minuni, să ne convingă că este Fiul

8 Cuvinte la zile mari . . . op. cit., p. 16.
9 Ibidem, p. 17—18.

Tatălui celui veșnic, și să dărâme peretele cel vechi, despărțitor, care spune că *„nimeni nu poate să-L vadă pe Dumnezeu și să nu moară"*. El a venit să-L facă văzut pe Dumnezeu prin Sine, Fiul lui Dumnezeu, precum și spune: *„Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru Mine — Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl"* (Ioan 14, 9—10).[10] Și Î. P. S. Sa continuă: „Într-o lume ispitită de îndoieli cu privire la Nașterea Domnului, și nu numai la noi, ci peste tot, în toate continentele, este de trebuință să ne reîntărim, cu argumente biblice, credința că Cel a cărui naștere o sărbătorim și în anul acesta a fost cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, așa cum L-a prevestit Isaia: *Imanuel,* adică *Cu noi este Dumnezeu,* și așa cum ni L-au prezentat evangheliștii, ucenicii, prietenii și martorii vieții, ai învățăturilor, ai minunilor Lui, și în special ai învierii Lui, despre care ne-au lăsat mărturii scrise și convingătoare".[11]

În cuvântările Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Antonie sunt prezentate și argumentate foarte convingător și cu lux de amănunte toate întâmplările relatate pe scurt de Sf. Evangheliști legate de istoricul eveniment al Nașterii Mântuitorului. Dar nu numai atât. Și obiceiurile românești și creștinești legate de aceste eveniment — *colindele* — își găsesc un rol central în multe din cuvântările sale. Pe lângă faptul că ele ne readuc în fața ochilor sufletești anii nevinovați ai copilăriei și fac ca fiecare credincios să retrăiască, an de an, atmosfera familială, atât de scumpă fiecăruia, ele mai au, după cum spune Î. P. S. Sa, și următoarea menire: „Colinzile, preluate cine știe de când, cine știe de unde, cine știe de la cine, atunci la început, dar, în orice caz, foarte aproape de evenimentele care s-au petrecut în Țara Sfântă, au fost în permanență o predică orală, o cateheză transmisă din om în om și, în special, transmisă prin colinzi, prin copii. Copiii au început să cânte colinzile și copiii, îndeosebi, le cântă până în ziua de astăzi. Copiii le înțeleg, le iubesc, îi emoționează, își sădesc în ei și își întăresc prin ele credința în Dumnezeu".[12] Prin colinde ne-am păstrat ... unitatea de limbă ... și unitatea de credință, și unitatea de neam și continuitatea pe vatra strămoșească. De aceea se impune să iubim în continuare colindele să primim pe colindători, să încurajăm pe cei care cântă colindele noastre și să le transmitem mai departe, că de la strămoși le-am primit și cântându-le nu facem altceva, decât repetăm ceea ce au făcut strămoșii noștri, care ni le-au transmis până în ziua de astăzi ... Colindele sunt mai ales expresia unor simțăminte dintre cele mai adânci ale sufletului omenesc. Noi trăim și din emoții, nu numai din griji, din tot felul de preocupări. Ba chiar emoțiile sunt acelea care ne redau adevărata măsură omenească. Ele ne reașează într-o lume senină, în care ne lăsăm în voia bucuriei, a acelei bucurii care nu se măsoară cu timpul, ci cu adâncimea. Cine mai gândește ceva rău, ascultând sau cântând colinde? ... Simțim din cuvintele, din melodiile

10 **Ibidem**, p. 50—51.
11 **Ibidem**, p. 51.
12 **Ibidem**, p. 73.

colindelor, că un anume resort interior din ființa noastră se simte atins plăcut și îi săgetează o anumită mângâiere, îi vizează un anumit răspuns care îl neliniștește, care îi dă tihnă, care îi dă pace minții și inimii, care îl întoarce la puritatea dintâi, care îl întoarce la speranță, care îi dă puteri noi de viață, avânt nou de muncă o deschidere nouă spre mai bine, spre mai departe, spre mai frumos".[13]

Un alt adevăr fundamental al credinței Bisericii noastre îl constituie marea minune a învierii Mântuitorului. Și așa după cum Sf. Apostol Pavel a făcut din realitatea învierii piatra de temelie a misiunii sale apostolești, la fel a procedat și Înalt Prea Sfințitul nostru Mitropolit Antonie. Suntem îndreptățiți să facem o asemenea afirmație fiindcă de la Î. P. S. Sa posedăm mai multe documente (scrieri) decât de la Sf. Apostol Pavel. De aceea putem urmări, în activitatea sa învățătorească o linie precisă didactică și catehetică, mai ales prin faptul că a respectat cu strictețe principiile de bază ale învățământului: psihologic, al intuiției, genetic, interesului etc. În ce privește învățătura hristologică a Bisericii Ortodoxe, ca dogmatist format la catedra de Dogmatică sub îndrumarea ilustrului nostru profesor Pr. Dumitru Stăniloaie, a căutat cu abilitate să o expună respectând cu fidelitate și cele învățate de la profesorul de Catehetică și Pedagogie, Diac. Nicolae Balca, de care vorbește întotdeauna cu multă reverență, adică principiile mai sus anunțate, dar mai ales principiul genetic. Dacă în tematica legată de Praznicul Nașterii Mântuitorului a urmărit linia genealogică a înaintașilor lui Iisus din Nazaret, pe linie „paternă" și maternă, în cuvântările pascale este fidel aceluiași principiu, dar de data aceasta are în vedere profețiile mesianice, nu toate în aceeași cuvântare, (nașterea, locul nașterii, neamul, activitatea, patimile, moartea și învierea etc.), respectând după posibilități, cronologia vestirii lor de către Dumnezeu, prin patriarhi și prin profeți. Vom înfățișa în continuare una din aceste modele legate de această temă: „În cele ce urmează aș vrea să stărui îndeosebi asupra profețiilor despre destinul pământesc al lui Iisus: cum au știut profeții ce i se va întâmpla, și cum El însuși a știut acest lucru, și cum cu adevărat așa s-au și împlinit. Ca văzând noi aceasta, să ne întărim și noi în credință, să ne sporim temeiurile minții și ale inimii, ca să credem că Iisus a fost „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Lumină din Lumină, așa cum mărturisim în Simbolul Credinței, și să alegem calea spre tot ceea ce este bun și adevărat, de folos nouă și aproapelui nostru".[14] Și în continuare prezintă profeția lui Isaia despre patimile Mântuitorului în următoarele cuvinte: „Isaia, cu multe sute de ani înainte, a descris chipul lui Iisus din timpul patimilor ca și cum îl vedea atunci, ca un contemporan, ca un martor ocular care scrie după ce toate s-au întâmplat. Iată ce viziune exactă găsim în cap. 53 din cartea sa: „*Disprețuit* era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unuia înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în sea-

13 **Ibidem**, p. 74—75.
14 **Ibidem**, p. 186.

mă ... Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre, El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră, şi prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat" (Isaia 53, 3—5). Şi Mântuitorul Iisus Hristos, în discuţiile cu ucenicii Săi a recunoscut şi confirmat adevărul celor profeţite despre El, referitoare la patimile, moartea şi învierea Sa. Cum au primit Sf. Apostoli aceste prevestiri, aflăm din una dintre predicile Mitropolitului Antonie al Ardealului: „Evangheliştii mărturisesc sincer că n-au crezut nici profeţiile Vechiului Testament, nici spusele lui Iisus cu privire la Înviere. Aceasta este tocmai dovada că ei povestesc lucrurile aşa cum s-au întâmplat. Nu le înfrumuseţează, nu trec cu tăcerea ceea ce le e defavorabil. Nu se apără. Recunosc că n-au crezut, că pur şi simplu „uitaseră" ce le spusese Iisus, pentru că nu dăduseră deloc importanţă celor spuse de El despre Înviere ... În astfel de situaţii, numai fapta şi verificarea concretă convinge. Dar când convinge astfel, convinge pentru totdeauna. Faptul Învierii, verificat minuţios, i-a făcut pe apostoli şi pe cei peste cinci sute, cărora li s-a arătat Iisus după Înviere (I Cor. 15, 6) şi pe toţi cei care L-au mai văzut, martori ai Învierii. Iisus însuşi i-a investit cu această calitate pentru vecii vecilor, pentru istorie, zicându-le: „*Voi sunteţi martorii acestora*" (Lc. 24, 48), iar Sfântul Petru confirmă în numele tuturor: „*Noi suntem martori*" (Fapte, 2, 32).[15]

Cum minunea Învierii din morţi a Mântuitorului depăşeşte puterea de înţelegere a raţiunii omeneşti, ea putând fi acceptată doar prin credinţă, Î. P. S. Sa, procedând catehetic şi pedagogic, o face accesibilă şi credibilă celor îndoielnici în felul următor: „În primul rând vom spune că nu e vorba în Sfânta Scriptură de argumente propriu-zise, pentru că Sfinţii Evanghelişti şi ceilalţi Apostoli nu poartă discuţii cu cineva, nu vor să demonstreze cuiva că Hristos a înviat. Ei relatează. Ca martori oculari. Dumnezeu a înviat pe acest Iisus, şi la aceasta noi toţi suntem martori" (F.Ap. 2, 32). „Noi suntem martorii acestui fapt" (F. Ap. 3, 15)".[16]

În argumentarea realităţii morţii şi Învierii Mântuitorului, Mitropolitul Antonie nu se rezumă numai la mărturiile directe ale Ucenicilor Mântuitorului, ci recurge chiar la mărturii culese din mărturiile adversarilor săi. Şi cea mai pregnantă şi convingătoare mărturie este cea legată de convertirea lui Saul din Tarsul Ciliciei, un tânăr foarte dotat intelectual, ucenic al vestitului profesor-rabin Gamaliel, fiu de rabin şi următor statornic al credinţei şi obiceiurilor poporului evreu. Despre el, Î. P. S. Sa spune: „Textul Sfintei Scripturi îl descrie astfel: „Saul însă pustia Biserica, pătrunzând prin case şi târând bărbaţi şi femei, îi arunca în temniţă" (F. Ap. 8, 3). „Saul suflând groază şi ucidere asupra ucenicilor Domnului, a mers la arhierei şi a cerut de la el scrisori către sinagogile din Damasc, că dacă ar afla pe unii care ar urma calea învăţăturii lui Hristos, fie bărbaţi ori femei, să-i aducă legaţi la Ierusalim" (F.Ap. 9, 1—2) ... Oricât ne-ar părea de imposibil, tot acest

---

15 **Ibidem**, p. 186—188.
16 **Ibidem**, p. 201.

Saul va fi martorul ... cel mai aprins al Învierii lui Hristos. Tocmai el se va transforma din prigonitor în apărător. Același zel pe care îl pusese în prigonirea creștinilor, îl va pune de acum încolo în apărarea lor și în răspândirea noii învățături". Cum s-a putut întâmpla aceasta? „Acest eveniment a fost întâlnirea cu Iisus Hristos, întâlnirea cu cel înviat. Unui asemenea argument nu i se putea rezista ... El știa că Iisus murise. De aceasta nu s-a îndoit nimeni niciodată. Nici iudeii, nici romanii. Cei care L-au răstignit au permis îngroparea numai după ce au constatat moartea. După înviere au lansat zvonul că ucenicii i-au furat și i-au ascuns trupul și că de aceea mormântul a fost găsit gol. Dacă Saul ar fi găsit trupul mort, ascuns undeva, poate că aceasta și căuta la Damasc (cum crede Gala Galaction), aceasta ar fi fost marea lui victorie. Argumentul material — găsirea trupului mort — i-ar fi confirmat teza teoretică, adică imposibilitatea Învierii. Dar el L-a întâlnit pe Iisus viu, și astfel s-a confirmat că mormântul rămăsese gol prin învierea celui care fusese îngropat acolo".[17]

Și alte argumente aduce Î. P. S. Sa în sprijinul Minunii Învierii Mântuitorului, și anume: mărturia Sf. Toma care declarase că nu va crede că Iisus a înviat până ce nu-și va pune degetul în locul străpuns de cuiele răstignirii; mărturia celor doi ucenici, Luca și Cleopa, care au călătorit spre Emaus, în prima zi a săptămânii, în compania lui Iisus cel înviat; mărturia femeilor mironosițe etc.

Un alt adevăr de credință, prezentat cu evidente caracteristici catehetice în cuvântările susnumitului autor, este cel legat de a treia persoană a Sfintei Treimi, Sfântul Duh. Această învățătură, după cum e și firesc, este legată de Praznicul Rusaliilor, al Pogorârii Sfântului Duh.

La întrebarea: Cine este Duhul Sfânt (întrebări parcă luate din Catehism), ascultătorii primesc următorul răspuns: „Încă în Vechiul Testament, la facerea lumii, ni se spune în cartea Facerii de către Moise, că *Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor* (Facere 1, 2), iar la Botezul Domnului ni se spune că *Duhul în chip de porumb a stat deasupra Lui*, iar un glas din cer a adeverit că *Acesta este Fiul Meu cel iubit* (Matei 3, 16—17). Și iată că acum Duhul Lui Dumnezeu pogoară sub forma unui sunet de vânt vijelios, apoi sub formă de limbi ca de foc peste Apostoli. Să ne mai aducem aminte că, tot în Vechiul Testament, Sfânta Treime apare sub forma celor trei tineri la stejarul Mamvri, în vizită la Avraam ... unul din cei trei fiind Duhul Sfânt".[18] „Nu este ușor de înțeles. Nu este ușor de explicat ce este în sinea Lui Sfântul Duh. Știm doar că este a treia persoană a Sfintei Treimi, „Domnul de viață făcătorul", consubstanțial cu Tatăl, „care de la Tatăl purcede" și care „a grăit prin prooroci". El i-a inspirat pe prooroci, așa cum i-a inspirat la Cincizecime pe Apostoli ... Niciodată nu putem înțelege și accepta prezența întrupată a Duhului Sfânt, altfel decât ca eveniment minunat, ca fapt extraordinar, ca minune".

17 **Ibidem**, p. 206—207.
18 **Ibidem**, p. 261.

O altă întrebare tot de Catehism: „Pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli este credibilă şi convingătoare pentru noi cei de azi?... Avem noi astăzi suficiente argumente raţionale, logice, ca să credem şi să primim evenimentul acesta ca adevărat? Fiindcă suntem de mult de acord toţi că raţiunea, puterea de a gândi, logica ne-a fost dată de Dumnezeu, deci nu-I putem refuza intervenţia şi controlul vieţii şi credinţei noastre, suntem liberi să facem uz de ea" ... Dar „raţiunea nu ne spune totul despre miracole, dar ceva ne spune totuşi. Credinţa noastră nu e oarbă, nu e fără argumente, nu e vreum fel de misticism, vreun fel de aplecare sufletească către mistificare, cu care să ne înşelăm pe noi, şi să-i înşelăm şi pe alţii... Credinţa noastră este luminată. Deşi e credinţă, nu exclude argumentele pe care ni le putem oferi nouă înşine, cu care ne dovedim că suntem oameni pe picioarele noastre, că şi gândim ceea ce credem".[19]

Şi încă o întrebare didactică: „Este logic şi explicabil într-un fel ca cineva să înceapă dintr-o dată să vorbească în limbi pe care nu le-a învăţat? „Nu e logic, răspunde Înaltul Mitropolit... Logic ar fi, ca să le vorbească, să le fi învăţat. Aşa e după logica noastră pământească. Dar s-a petrecut totuşi faptul acesta, şi ei au vorbit în limbi străine, fără să le fi învăţat. În cazul acesta, faptul devine logic fiindcă e fapt. Chiar dacă aparţine unei logici care nu seamănă cu a noastră. Faptele se produc, le vedem, le auzim şi de ele nu ne mai putem îndoi... Ele sunt logice prin însuşi faptul că se produc... faptele sau cuvintele care nu intră în legile logicii noastre vin dintr-o altă logică, pe care noi ne-o însuşim şi o recunoaştem prin credinţă".[20]

Referitor la vorbirea în limbi de la ziua Cincizecimii şi darul glosolaliei prezent în comunitatea din Corint, ascultătorii află următoarea precizare: „Limba glosolalilor din Corint era o limbă inexistentă. Tâlcuitorii erau de necontrolat, oricine ar fi fost ei. Inspiraţia acestei limbi era totalmente îndoielnică, falsă. Nu era vorba de darul dat Apostolilor la Cincizecime. Ei au vorbit atunci limbi existente, cunoscute înţelese. Nu aveau nevoie de *tâlcuitori*. Darul lor a fost unic. Pe glosolalii din Corint, Sfântul Pavel îi ia cu binişorul, în aparenţă aprobându-i, *„făcându-se tuturor toate"*, dar uşurel deschizându-le ochii că se rătăcesc. Până la urmă le-a spus-o de-a dreptul: „Fraţilor, nu fiţi copii cu mintea" (14, 20), „cei credincioşi n-au nevoie de aşa ceva" (v. 21).[21] El îşi dădea seama că Biserica riscă să nu fie luată în serios şi să se compromită iremediabil, aşa că, la urmă de tot, după ce i-a pregătit le-a spus-o şi pe aceasta: „De s-ar aduna la un loc toată Biserica şi ar grăi toţi în limbi, şi de ar intra între voi nişte neînvăţaţi sau nişte necredincioşi, n-ar zice oare, că sunteţi nebuni" (14, 23). Şi tot cu acest prilej le-a spus cuvântul rămas memorabil: „Dumnezeu nu este Dumnezeul neorânduielii" (14, 33).[22]

---

19 **Ibidem**, p. 265—266.
20 **Ibidem**, p. 266—267.
21 **Ibidem**, p. 275.
22 **Ibidem**, p. 275.

Am relevat până acum doar trei teme fundamentale din multitudinea de învăţături ale Bisericii noastre: Naşterea, Învierea şi Pogorârea Duhului Sfânt (Rusaliile), cărora Î. P. S. Sa le-a dat şi un caracter catehetic. Acelaşi procedeu l-a folosit şi când a fost vorba de celelalte învăţături de credinţă ale Bisericii noastre. Dar nu s-a mărginit numai să instruiască, numai să înveţe, ci apără cu fermitate, cu stringenţă logică, în duhul teologiei patristice, tezaurul revelat. De aceea putem afirma cu cea mai deplină convingere că predicile Mitropolitului Antonie au şi un pronunţat caracter apologetic. El apără creştinismul în general şi Biserica ortodoxă în special, de atacuri ostile Creştinismului. Din multele exemple, cităm doar următorul: „Orice dezbinare religioasă nu rămâne numai dezbinare religioasă. Ea aduce dezbinare în familii, între prieteni, între sate"... Noi avem această experienţă tristă de la anul 1700, când s-a făcut dezbinarea Bisericii noastre ortodoxe, fiind unii ademeniţi la uniatism. Aşa au început fraţii a se urî între ei. E ciudat cum cei care preferă şefi religioşi diferiţi, învaţă de la ei ura, nu iubirea!"[23]

Cine citeşte sau cine a ascultat cuvântările Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Antonie îşi poate da seama de caracterul catehetic şi apologetic al propovăduirii sale.

Ca formă de expunere a folosit atât omilia cât şi predica tematică. Omilia a folosit-o mai ales atunci când a explicat pericopele biblice din Duminici, iar predica tematică atunci când a avut în vedere marile evenimente din decursul anului Bisericesc, cum ar fi Praznicile Împărăteşti, etc.

Am arătat că predicile Înalt Prea Sfinţiei Sale Mitropolit Antonie au un caracter catehetic şi apologetic pentru a reuşi să devină cuvântări de zidire sufletească. Pentru a lumina şi convinge mintea, pentru a încălzi inima şi a determina voinţa la faptă creştină, foloseşte argumente şi motive. După cum s-a putut remarca şi din prezentul studiu, autorul lor, pe lângă istorisiri şi descrieri, a folosit şi argumente luate din autoritate: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. Dar autorul a folosit argumente şi din experienţa general umană, din logica sănătoasă şi din mărturisirile marilor personalităţi ale istoriei. Cine citeşte cuvântările acestui mare Mitropolit se poate convinge de adevărul afirmaţiei noastre. Spre exemplificare aduc doar un singur citat: „Unii spun că ne întemeiem credinţa pe cele ce nu se ştiu despre univers, despre originea lui, despre destinul lumii şi al nostru al fiecăruia, că ne alcătuim convingerile pe lipsa de răspunsuri, nu pe răspunsuri pozitive despre Dumnezeu, despre suflet şi despre nemurire. Dar ce poţi întemeia din punct de vedere religios pe cele ce se cunosc? Dacă ar fi adevăruri care s-ar cunoaşte cu adevărat, şi ne-ar fi accesibile, n-ar mai fi vorba de credinţă. Adevărul e că ne întemeiem credinţa şi pe ceea ce se poate cunoaşte raţional, dar şi pe ceea ce nu se cunoaşte decât din Revelaţie. Fiindcă atât ce cunoaşte mintea omenească cât şi ceea ce ea nu poate cunoaşte, fac parte, după credinţa şi înţelegerea noas-

23 **Tâlcuiri noi la texte vechi, ... op. cit.**, p. 17.

tră, tot din domeniul miracolului. Noi zicem că ne cunoaştem pe noi înşine, de pildă, dar ce ştim de fapt despre noi înşine? Ştim că în capul nostru este un creier cu milioane de circumvoluţiuni, pe care se depune ceea ce aflăm dinafară, dar ce ştim despre felul cum creierul îşi alcătuieşte gândirea? Ce ştim despre felul cum ceea ce văd eu acum se reflectă în creierul meu şi se transformă în cuvânt, în gând şi în simţământ? Cum se transformă o imagine, o amintire sau un gând în iubire sau ură? Ce ştim noi despre spaţiul care ne înconjoară, spaţiul acesta despre care ştiinţa spune că este infinit. Dar ce este infinitul? Noi nici măcar nu putem gândi infinitul, pentru că gândirea ni se destramă în el, şi nu se mai poate întoarce în ea însăşi, ca să-şi formuleze o concluzie limpede şi definitivă. Şi atunci ne întoarcem spre Iisus".[24]

Pentru a face cât mai accesibile învăţăturile de credinţă ale Bisericii noastre, Î. P. S. Sa face apel la toate mijloacele de sensibilizare şi de intuire ale acestora. Şi acest fapt îl justifică astfel: „Am păstrat în texte un număr destul de mare de parabole şi istorioare. Abuzul de parabole se explică prin audienţa de care s-au bucurat la ascultători... Istorioarele fixează mai bine învăţătura. Ele sunt fapte de viaţă şi acestea se înţeleg mai uşor decât teoriile. Metoda a fost folosită întotdeauna şi de Mântuitorul... Este de la sine înţeles că parabolele şi istorioarele sunt culese din cărţi şi din povestirile altora... De obicei le-am repovestit".[25]

Am surprins doar crâmpeie din activitatea învăţătorească a Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Antonie Plămădeală. Sperăm că într-un viitor nu prea îndepărtat vom reveni asupra acestei teme.

---

24 Cuvinte la zile mari ... op. cit., p. 20—21.
25 Tâlcuiri noi la texte vechi ... op. cit., p. 9—10.

Arhid. Prof. Dr. CONSTANTIN VOICU, Sibiu

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN APĂRĂTOR AL SFINTELOR ICOANE

Secolele al VIII-lea şi al IX-lea au rămas în conştiinţa Bisericii ca o perioadă de mari tulburări şi frământări, cauzate de încercările unor împăraţi de a înlătura cultul sfintelor icoane, iar „Răsăritul bizantin a devenit singura regiune geografică a lumii creştine, unde problema icoanelor a dat naştere unei dispute teologice care a durat mai mult de un secol".[1] Desigur că pentru acest fenomen există raţiuni atât psihologice cât şi istorice. Astfel, pietatea creştină a ţărilor ce vorbeau greceşte era înrădăcinată într-o tradiţie în care imaginea religioasă avea în mod necesar un loc cultic, în timp ce comunităţile creştine armene sau siriene, nefiind totdeauna ostile faţă de icoane, nu aveau o înclinaţie naturală de a le face obiect al cultului, ci le-au considerat, pur şi simplu, în aspectul lor didactic, simple ilustraţii ale textului biblic.

Este posibil ca ambele tendinţe să fi continuat să coexiste paşnic înăuntrul aceleiaşi Biserici, dacă decretele împăraţilor iconoclaşti n-ar fi pus problema într-un mod radical, forţând astfel pe teologi să elaboreze principii proprii iconoclasmului şi iconoduliei.

Pentru a înţelege caracterul evenimentelor care au tulburat imperiul de Răsărit în timpul secolelor VIII şi IX, ar trebui să mergem mai departe decât începutul secolului al VIII-lea.[2] Dacă trebuie luată în consideraţie originea siriacă a împăraţilor iconoclaşti[3] provincie în care tendinţele iconoclaste erau vechi, influenţate de iudei cât şi de musulmani, cât şi „lupta între puterea civilă şi comunităţile religioase",[4] iconoclasmul apare din punct de vedere politic, ca o „reacţie împotriva clasei monahale cu tot ceea ce avea ea, cu tot ceea ce ea lucrase, cu toate pretenţiile şi încălcările ei".[5]

---

1 John Meyendorff, **Christ in the Eastern christian thought**, Corpus Books: Washington — Cleveland, 1969, p. 132.

2 Vezi N. Iorga, **Les origines de l'iconoclasme**, în **„Études byzantines"**, **tome II**, Bucarest, 1940, p. 230.

3 A. A. Vasiliev, **Histoire de l'Empire byzantin**, **traduit du russe par P. Brodin** et A. Bourgmina, t. I, Paris, 1932, p. 337.

4 Ch. Diehl, **Figuri bizantine**, traducere de Ileana Zara, vol. I, Bucureşti, 1969, p. 240.

5 N. Iorga, **op. cit.**, p. 234.

Dar iconoclasmul a fost un „fenomen complex"[6] cu un pronunţat caracter religios. El ne apare ca un ecou al luptelor hristologice din secolele IV—VII, căci se punea în discuţie legitimitatea pictării Mântuitorului, ceea ce în ochii iconoclaştilor, părea curat „nestorianism".[7] Mai mult, al doilea împărat iconoclast,[8] Constantin V Copronimul (741—775), „condamnă chiar cultul Sfintei Fecioare şi al Sfinţilor".[9]

Dacă e să luăm în considerare părerea unor istorici, potrivit căreia, nu trebuie să vedem în împăraţii iconoclaşti nişte oameni necredincioşi sau raţionalişti, cum se pretinde de obicei, ci „nişte oameni cu o credinţă profundă, sincer convinşi, care doreau o reformă religioasă şi purificarea erorilor"[10] ce inundaseră credinţa ortodoxă, caz în care iconoclasmul „apărea ca o reacţie violentă împotriva superstiţiei, practicilor idolatrice şi a excesului de putere a monahilor",[11] trebuie să avem în vedere însă faptul că „folosirea icoanelor se stabileşte şi se răspândeşte în Biserică, nu impusă de vreun decret, nici introdusă surprinzător ci ca o înflorire naturală a sufletului creştin, uman în imperiul harului".[12] Iconoclaştii, deci, nu puteau reproşa iconofililor că ar fi introdus cultul sfintelor icoane ca o inovaţie, deoarece acesta făcea parte integrantă din viaţa ortodocşilor, căci pentru creştinul din Bizanţ, icoanele „erau mărturia asigurării binecuvântării şi a mântuirii, o garanţie a ajutorului de sus, fără icoană el nu putea trăi".[13] În momentul izbucnirii iconoclasmului, Biserica se pomenise de veacuri folosind icoanele şi cinstindu-le, fără să se întrebe de ce anume făcea aceasta.[14]

În felul acesta putem înţelege uşor cât de puternică a fost reacţia 726 al împăratului Leon al III-lea Isaurul. Pentru a da un suport acţiunii sale, Leon al III-lea, convoacă un sinod la 730, unde peste 300 de episcopi se pronunţă împotriva icoanelor. Refuzând să semneze această hotărâre, patriarhul Gherman al Constantinopolului este depus, iar în locul său este ales Anastasie, care semnează hotărârile acestui sinod

---

6 A. A. Vasiliev, **op. cit.**, p. 336.

7 V. Grumel, **Images** (culte des), în „Dictionnaire de Théologie Catholique", tome VII, Première partie, col. 803.

8 Iconoclasmul apare sub împăratul Leon al III-lea Isaurul (717—741) care în anul 726 promulgă un edict împotriva icoanelor (cf. A.A. Vasiliev, **op. cit.**, p. 342). Se pare că acest edict a fost precedat „de o veritabilă campanie de propagandă, condusă chiar de împărat şi destinată a convinge poporul că cultul icoanelor este o manifestare de idolatrie care provoacă mânia lui Dumnezeu şi explică toate nenorocirile imperiului" (Louis Bréhier, **Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste**, în „Echos d'Orient", 1938, janvier-juin, p. 21).

9 Paul Lemerle, **Histoire de Byzance**, Paris, 1965, p. 80. Nu trebuie să uităm faptul că „monofiziţii erau ostili cultului icoanelor" (H. Leclercq, **Images** (Culte et querelle des), în „Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie", t. VII, premiere partie, col. 222.

10 A.A. Vasiliev, **op. cit.**, p. 341.

11 Paul Lemerle, **op. cit.**, p. 76.

12 V. Grumel, **op. cit.**, col. 768.

13 Ibidem, col. 773.

14 Vezi pe larg Pr. prof. Ene Branişte, **Teologia icoanelor**, în „Studii Teologice", 1952, nr. 3—4, p. 176.

iconoclast şi astfel, edictul împotriva icoanelor nu era dat numai în numele împăratului, ci şi al Bisericii".[15]

Urmând linia tatălui său, Constantin al V-lea Copronimul, a convocat, în anul 754, al doilea sinod iconoclast, care a dat opt anatematisme împotriva cultului sfintelor icoane, cât şi a zugrăvirii şi folosirii acestora. Subliniem, de asemena, faptul că paralel cu creşterea presiunii iconoclaste, se intensifică acţiunea de rezistenţă iconofilă.[16] Nici una dintre Bisericile bizantine din timpul patriarhului Anastasie, şi cum situaţia lor în pământ musulman le sustrăgea acţiunii împăratului, ele au proclamat legitimă vechea practică iconofilă.[17] Biserica de Apus s-a pronunţat şi ea împotriva iconoclasmului printr-un sinod ţinut la Roma în 731, atitudine în urma căreia, Italia centrală se rupe definitiv de Bizanţ.[18]

Ortodoxia se restabileşte şi în Biserica Constantinopolului sub împărăteasa Irina (797—802), care convoacă cel de al VII-lea Sinod ecumenic, la Niceea, în 787. Chiar dacă în secolul următor are loc a doua fază iconoclastă, până ce o altă împărăteasă, Teodora, va restabili Ortodoxia în 843, lupta era câştigată de iconografili încă din 787. Prin óros-ul sinodal, citit de Teodor, episcop de Taurianum, în cea de a VI-a sesiune, din 13 octombrie 787, a celui de al VII-lea şi ultimul sinod ecumenic, nu numai că Ortodoxia era restabilită, dar învăţătura Bisericii se îmbogăţea cu o expunere explicită a teologiei icoanelor.

Unul dintre cei care au adus cea mai substanţială contribuţie la triumful Ortodoxiei împotriva ereziei iconoclaste, a fost Sf. Ioan Damaschin, ultimul Sfânt Părinte din Răsărit, mort la anul 749, teologul care a făcut sinteza gândirii creştine de până la el şi care şi-a pus în lucrare tot talentul său şi toată cunoştinţa sa teologică întru apărarea ei de ultima mare rătăcire de la credinţă, din epoca patristică, iconoclasmul. A fost omul providenţial, ca atâţi alţi înaintaşi ai săi, care a stăvilit o nouă erezie, cuvântul său fiind o trâmbiţă de deşteptare pentru toţi aceia care, fie de frica muceniciei, fie dintr-o adormire a ochiului dreptei credinţe, primeau drept norme ale ortodoxiei, noutăţi de credinţă, necunoscute în trecut. Şi cuvântul său a fost autoritar, convingător şi cu bun rod.

Pentru aceasta atât contemporanii cât şi posteritatea îl pomenesc cu stăruinţă. Unii îl condamnă, alţii îl laudă. Iconoclaştii îl anatemizează iar iconofilii îl proslăvesc. Astfel, la Sinodul iconoclast de la 754 este „cinstit" cu o întreită anatemă,[19] iar Constantin al V-lea Copronimul (741—775), îl anatemizează în fiecare an.[20] Iconofilii, la rândul lor, restabilesc solemn memoria didascălului Bisericii, în cadrul Sinodului VII Ecumenic de la 787, iar aghiografii de mai târziu, nu se mulţumesc nu-

15 A.A. Vasiliev, **op. cit.**, p. 343.

16 C.J. Hefele, **Histoire des conciles**, trad. par H. Leclercq, tome III, deuxième partie, Paris, 1910, p. 702—703.

17 Vezi P.J. Pargoire, **L'Eglise bizantine de 527 à 847**, Paris, 1923, p. 225—226.

18 A.A. Vasiliev, **op. cit.**, p. 345.

19 Mansi, t. XIII, col. 356 CD.

20 Teofan, **Cronografia**, în P.G., t. 108, col. 841 A.B.

mai cu consemnarea în scris a luptei dusă de teologul icoanelor contra iconoclaştilor, ci fac din el un mucenic al cauzei dreptei credinţe.[21]

1. **Scrierile antiiconoclaste ale Sfântului Ioan Damaschin.**

Viaţa Sfântului mucenic Ştefan cel Nou, scrisă la anul 808, constituie cea mai veche menţiune despre scrierile sale contra iconoclaştilor: „Printre cei care au scris contra lui Constantin Copronimul este şi preacinstitul şi preînţeleptul preot Ioan Damaschin, numit Mansur de tiranul acesta, dar de noi cuvios şi purtător de Dumnezeu, care n-a încetat de a-i scrie şi a-l numi flecar, Mahomet, arzător de icoane şi urâtor de sfinţi; iar pe episcopii de sub ei „episcoţi",[22] robi pântecelui, oameni care gândesc din burtă.

A doua mărturie despre activitatea literară antiiconoclastă a Sfântului Ioan Damaschin, o avem în viaţa sfântului, scrisă între 842 şi ultimul sfert de veac al secolului X, atribuită lui Ioan, patriarhul Ierusalimului.[23] Sub numele Sfântului Ioan Damaschin ni s-au transmis următoarele scrieri împotriva iconoclaştilor:

a) Primul tratat apologetic contra celor care atacă sfintele icoane[24];
b) Tratatul al doilea contra celor care atacă sfintele icoane.[25]
c) Tratatul al treilea contra celor care atacă sfintele icoane.[26]
d) Cuvânt propriu să convingă despre sfintele şi cinstitele icoane către toţi creştinii şi către împăratul Constantin Cabalinul şi către toţi ereticii.[27]
e) Dialog care înfierează, făcut de credincioşi şi de ortodocşi şi de cei care au dor şi râvnă pentru combaterea celor care sunt împotriva credinţei şi învăţăturii sfinţilor şi ortodocşilor noştri părinţi.[28]
f) Epistolă către împăratul Teofil despre sfintele şi cinstitele icoane.[29]

Sistematizator al teologiei Părinţilor de până la el, Sf. Ioan Damaschin îşi baza învăţătura sa pe întreaga tradiţie a Bisericii patristice. La sfârşitul fiecărui tratat sunt aduse mărturii din Părinţii şi scriitorii bisericeşti pentru cultul sfintelor icoane. Sf. Ioan Damaschin „scrie tratatele sale despre apărarea sfintelor icoane în care oferă apărătorilor credinţei o bază teologică ce va fi reluată de teologii ortodocşi de după el",[30] bază teologcă pe care se va construi formula dogmatică a celui de al VII-lea Sinod ecumenic din 787.

21 Pr. D. Fecioru, **Viaţa Sf. Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creştină**, Bucureşti, 1935, p. 9—10, 29, 55—56, 66.
22 Adică: întunecaţi.
23 Vezi pe larg Pr. D. Fecioru, **op. cit.**, p. 23—25.
24 **P.G.**, t. 94, col. 1232—1284.
25 Ibidem, col. 1284—1317.
26 Ibidem, col. 1317—1420.
27 **P.G.**, t. 95, col. 309—344.
28 **P.G.**, t. 96, col. 1348—1361.
29 **P.G.**, t. 95, col. 245—385.
30 R.P. Boris Bobrinskoy, **Bref aperçu de la querelle des images** în „**Contacts**", revue française de l'orthodoxie, 1960, nr. 32, p. 232.

2. Noţiunile de icoană şi închinăciune

Marele dialectician creştin, care a fost Sf. Ioan Damaschin, aşează în fruntea lucrării sale fundamentale Pighi gnóseos (Izvorul cunoştinţei)[31] un tratat de logică: Kefália philosophicá (Capete filosofice),[32] în care defineşte noţiunile cu care va lucra în partea a treia a trilogiei sale, în tratatul său de Dogmatică, intitulat: „Ekdosis acrivís tis ordodóxou písteos." (Expunere exactă a credinţei ortodoxe).[32] Face acest lucru pentru că socoteşte ca absolut necesară cunoaşterea noţiunilor cu care lucrează pentru înţelegerea celor expuse în Dogmatica sa. Dacă nu se va şti mai întâi ce înseamnă icoană şi închinăciune, dacă nu se vor cunoaşte felurile acestora, nu se va putea înţelege doctrina lui despre icoane şi nici ideea de închinăciune ce se dă acestora. Din definiţiile pe care Sf. Ioan Damaschin le dă acestor noţiuni, rezultă atât legitimitatea întrebuinţării icoanelor în cultul creştin, cât şi legitimitatea cultului dat acestora.

A. Despre icoană

Dacă astăzi prin icoană înţelegem reprezentarea grafică a cuiva, Sf. Ioan Damaschin numea icoană tot ceea ce reproduce şi se aseamănă cu un anumit prototip „Icoana este o asemănare care înfăţişează originalul având o oarecare deosebire faţă de el".[33] Aici avem o definiţie strict logică a noţiunii de icoană: genul proxim, „asemănare care înfăţişează originalul", iar diferenţa specifică: „având oarecare deosebire de el". Icoana deci nu e identică cu originalul, ci se deosebeşte de el în ceva şi cu ceva. În tratatul al treilea, Sf. Ioan Damaschin dezvoltă această definiţie. „Icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pre cel ce este înfăţişat în icoană. Icoana nu seamănă întru totul cu originalul, adică cu cel reprezentat. Altceva este icoana şi altceva originalul şi în general se observă o deosebire între ele, pentru că aceasta nu e cealaltă şi cealaltă nu e aceasta".[34] Aceste cuvinte indică atât deosebirea cât şi asemănarea dintre icoană şi original.

Din definiţia de mai sus, s-a văzut că icoana ne arată, ne pune în evidenţă originalul, adică un lucru pe care nu-l avem în faţă, că de ar fi de faţă, nu am mai avea nevoie de icoană: „orice icoană — spune Sf. Ioan Damaschin — scoate la iveală şi arată ceea ce nu se vede".[35] Urmează, deci, că icoana este cerută în primul rând de insuficienţele firii omeneşti: omul, fiind circumscris în timp şi în spaţiu, nu poate avea o cunoştinţă directă a celor nevăzute, nici a celor trecute sau viitoare şi nici a celor depărtate în spaţiu. Din pricina acestor insuficienţe de cunoaştere a fost descoperită icoana, care serveşte la ghidarea cunoştinţei şi la relevarea şi arătarea celor ce nu se văd.

Pornind de la ceea ce deosebeşte originalul de icoană, autorul împarte icoanele în 6 grupe:

---

31 **P.G.**, t. 94, col. 521—1228.
32 **Ibidem**, col. 784—1228.
33 **Ibidem**, col. 1240 C.
34 **Ibidem**, col. 1337 AB.
35 **Ibidem**, col. 1337 B.

1. Primul fel de icoană este **icoana naturală.**[36] În acest înţeles, de exemplu, fiul cuiva este icoana naturală a aceluia care l-a născut. Dar icoana naturală prin excelenţă este Fiul lui Dumnezeu, care poartă în întregime în El Însuşi, pe Tatăl, deosebindu-se de Acesta, prin faptul că este cauzat. Că Fiul este icoana Tatălui o spune însuşi Apostolul Pavel (Col. 1, 15).[37]

2. Paradigmele divine care „sunt icoane şi exemple ale lucrurilor ce vor fi făcute" [38] de Dumnezeu în sfatul căruia „cele hotărîte mai dinainte de el şi cele ce aveau să existe, în chip neschimbat, au luat formă şi s-au înfăţişat în icoană înainte de devenirea lor".[39]

3. Al treilea fel de icoană este cel prin poziţie sau prin imitare. De exemplu, omul. Acesta prin fire este om, dar prin poziţie şi imitare este icoana Dumnezeirii. Că după cum Dumnezeirea este una, dar este compusă din Tatăl care e Noûs, din Fiul, Lógos şi din Sfântul Duh Pnevma, tot aşa şi omul este unul, dar este compus din noûs, lógos, pnevma. Tot icoană a Dumnezeirii este şi în ceea ce priveşte liberul arbitru şi facultatea de a conduce, prin faptul că la creare Dumnezeu a zis: „Să facem pe om după chipul şi asemănarea Noastră" (Facere 1, 26).[40]

4. Al patrulea fel de icoană este acela prin care înfăţişăm, prin scris sau prin chipuri, cele nevăzute şi necorporale din cauza neputinţei noastre de a înţelege cele necorporale în afară de corpuri şi fără o analogie cu lucrurile ce ne cad sub simţuri. Astfel, pentru a înţelege Dumnezeirea sau îngerii, ne servim de icoane sau, cum am spune azi, de exemple prin analogie! Ca să înţelegem Treimea în uniune, ne servim de imaginea soarelui, luminii şi căldurii; sau de minte, cuvânt şi duh; sau de planta trandafirului, floare şi miros.[41]

5. Al cincilea fel de icoană este cel ce înfăţişează mai dinainte cele viitoare, pe care azi l-am numi tip sau simbol. Spre exemplu, toiagul, chivotul, simbolizează pe Maica Domnului; marea, apa, norul simbolizează duhul Botezului.[42]

6. Al şaselea fel de icoană este acela spre aducere aminte a faptelor trecute sau a minunii, sau a virtuţii.[43] În această categorie se încadra icoana propriu-zisă, pe care Sf. Ioan Damaschin se angajase să o apere pe baza Tradiţiei în faţa iconoclaştilor. Acest fel de icoană, icoană în sensul restrâns al cuvântului, este de două feluri: primul, când înfăţişăm cele petrecute prin scris, pentru ca, prin citire, oamenii să ia cunoştinţe de ele: de exemplu, Tablele date lui Moise, Vechiul Testament. Al doilea fel, când zugrăvim chipurile bărbaţilor virtuoşi şi sfinţi.[44]

36 **Ibidem.**
37 **Ibidem,** col. 1240; 1340.
38 **Ibidem.**
39 **Ibidem,** col. 134 DC.
40 **Ibidem,** col. 1340 D.
41 Ib'dem, col. 1241.
42 Ibidem, col. 1241 C; 1341 C.
43 **Ibidem,** col. 1241 D; 1341 CD.
44 **Ibidem,** col. 1241 D — 1244 A; 1341 D — 1344 A.

B. Despre închinăciune

După ce stabileşte felurile şi înţelesurile icoanei Sf. Damaschin trece la a arăta înţelesul „închinăciunii", pe care o defineşte ca fiind semnul supunerii, adică al mişcării şi al smereniei.[45] Şi termenul de „închinăciune" are mai multe înţelesuri:

1. Adorarea pe care o aducem numai lui Dumnezeu, „singurul prin fire, demn de închinăciune".[46]

2. Închinăciunea adusă din pricina lui Dumnezeu prietenilor şi slujitorilor Lui. După cum Iisus, fiul lui Navi şi profetul Daniel s-au închinat îngerului.[47]

3. Închinăciunea adusă locurilor lui Dumnezeu, după cum zice David, „să ne închinăm în locul, în care au stat picioarele lui" (Psalm, 13, 17).

4. Obiectele afierosite lui Dumnezeu, după cum întreg Israelul se închina cortului.[48]

5. Acela potrivit căruia ne închinăm unii altora, ca unii ce avem partea lui Dumnezeu şi suntem făcuţi după chipul lui Dumnezeu.[49]

6. Închinăciunea dată celor ce conduc şi stăpânesc (Rom. XIII, 2).[50]

7. Acela potrivit căruia se închină robii stăpânului şi cei care au nevoie de ajutorul altora, binefăcătorilor lor, după cum Avraam s-a închinat fiilor lui Emor, când a cumpărat peştera dublă pentru mormânt.[51]

Din clasificarea aceasta putem observa că Sfântul Ioan Damaschin înţelegea un anumit fel de relaţii interpersonale, pe care le clasează după un anumit criteriu, arătând că închinăciunea este „simbolul fricii, al darului, al cinstei, al supunerii şi al smereniei".[52] Ceea ce reţinem este că numai lui Dumnezeu îi datorăm închinăciune pentru fiinţa Sa, adică adorare (Katá latreia proschinisis), pe când închinăciunea sau relaţia pe care o stabilim cu celelalte persoane (hi ek timis prosagoméni proskinisis), sau chiar cu anumite lucruri, este numai în funcţie de poziţia acestora faţă de Dumnezeu, în fond şi această închinare are direcţia tot spre Dumnezeu, deoarece „cultul care se aduce unei creaturi este motivat printr-o relaţie, un raport al acestei creaturi cu Dumnezeu".[53]

3. Legitimitatea pictării şi folosirii icoanelor

Cei care au contestat icoanele, au invocat, printre altele, şi motivul că dumnezeirea, ca de altfel toate lucrurile spirituale, nu pot fi pictate, nu pot fi reprezentate şi mărginite în forme materiale. La această obiec-

45 **Ibidem,** col. 1244 A; 1348 D.
46 **Ibidem.**
47 **Ibidem,** col. 1244 B.
48 **Ibidem.**
49 **Ibidem,** col. 1356 B.
50 **Ibidem.**
51 **Ibidem.**
52 **Ibidem,** col. 1356 C.
53 M. Jugie, **Jean Damascène (Saint),** în „Dictionnaire de Théologie Catholique", tome houtième, première partie, Paris, 1924, col. 738.

ţie Sf. Ioan Damaschin a răspuns în parte prin gruparea sensurilor noţiunii de icoană, în care a arătat că icoana zugrăveşte fidel prototipul, fără a-i repeta fiinţa; numai în cazul primei grupe icoana are aceeaşi fiinţă ca şi originalul: Fiul ipostaziază fiinţa Tatălui.

Dar marele merit al Sfântului Ioan Damaschin este de a fi bazat învăţătura despre posibilitatea picturii şi utilizării icoanelor, pe considerente de ordin hristologic. „Zugrăvesc pe Dumnezeu nevăzut — spunea evlaviosul monah de la Sf. Sava —, nu ca nevăzut, ci, ca pe unul care s-a făcut văzut pentru noi prin participarea la corp şi sânge. Nu zugrăvesc Dumnezeirea nevăzută, ci zugrăvesc corpul văzut al lui Dumnezeu".[54] Cât priveşte mult citatul text din Decalog (Exod, XX, 4, Deuteronom V, 8), potrivit căruia Dumnezeu ar fi oprit în mod expres şi limpede orice fel de reprezentare a lucrurilor spirituale, Sf. Ioan Damaschin arată că o astfel de interpretare a textului vechi-testamentar denotă necunoaşterea Sfintei Scripturi.[55] Autorul arată că Scriptura uneşte adorarea cu închinarea, de unde înţelegem că în textul din Decalog este oprită adorarea altor persoane sau lucruri în afară de Dumnezeu, pentru că interdicţia este dată iudeilor „din pricina lesnei lor închinări spre idolatrie".[56]

Dacă am fi tentaţi însă să vedem în textul respectiv oprirea oricărui fel de reprezentare a celor duhovniceşti, ar însemna să-L punem pe Dumnezeu în contradicţie cu sine însuşi, căci tot în Vechiul Testament, El însuşi poruncise lui Moise să facă cortul mărturiei (Exod, XXX, 1-6), în care erau reprezentaţi heruvimii.

Interdicţia impusă evreilor (celor de sub lege n.n.), nu are autoritate şi asupra noastră, a celor de sub har, „care am primit de la Dumnezeu puterea de discernământ şi ştim ceea ce poate fi înfăţişat şi ceea ce nu poate fi înfăţişat în icoană".[57] De altfel cel care a făcut cel dintâi icoana a fost însuşi Dumnezeu, care a născut pe Fiul Său, Unul născut şi Cuvântul Lui, icoana Lui cea vie, naturală şi chip cu totul asemenea al veşniciei Lui".[58]

Prin urmare, pictura şi folosirea icoanelor ne apare nu numai îndreptăţită şi bazată pe revelaţie, ci şi utilă prin faptul că astfel ne sunt mijlocite adevărurile mântuitoare. Aşa, „putem să facem icoanele tuturor formelor pe care le-am văzut, le înţelegem însă aşa cum au fost văzute. Căci, deşi uneori, prin intermediul raţiunii înţelegem lucrurile, totuşi ajungem la înţelegerea acestora pe temeiul celor ce am văzut".[59]

4. Îndreptăţirea sau legitimitatea cultului icoanelor

Adversarii icoanelor au fost împărţiţi în două mari grupe: 1. cel radical, care condamnau atât folosirea cât şi cultul icoanelor; şi 2. cei mo-

---

54 **P.G.**, t. 94, col. 1236 AB.
55 **Ibidem**, col. 1236 D.
56 **Ibidem**, col. 1237 A.
57 **Ibidem**, col. 1237 D.
58 **Ibidem**, col. 1345 B.
59 **Ibidem**, col. 1344 C.

derați care condamnau numai cultul icoanelor.[60] Prima grupă reprezenta situația din Bizanț, schițată mai sus, iar cea de a doua reprezenta pe dușmanii icoanelor în Occident.[61]

Chiar și iconoclaștii cei mai radicali acceptau ca Sfintei Cruci și Sfintei Evanghelii să li se aducă închinare, după cum reiese din cele 8 anatematisme date de sinodul iconoclast de la Hieria din 754.[62] Pornind de la această premisă, Sf. Ioan Damaschin ajunge foarte ușor la a demonstra legitimitatea cultului Sf. icoane, arătând că: „Dacă mă închin și respect ca pe niște cauze ale mântuirii: crucea, lancea, trestia și buretele, prin care omorâtorii de Dumnezeu iudei au omorât pe Domnul meu, nu mă voi închina oare icoanelor făcute de credincioși cu scop bun spre slava și amintirea patimilor lui Hristos? Dacă mă închin icoanei, crucii, ori din ce materie ar fi făcută, nu mă voi închina oare icoanei Celui răstignit, care a vădit puterea mântuitoare a Crucii?". Sau, în alt loc: „Suprimă cinstea și închinăciunea tuturor acestora sau admite, potrivit tradiției bisericești și închinarea la icoane, care sunt sfințite prin numele lui Dumnezeu și umbrite din cauza aceasta cu harul dumnezeiescului Duh".[63] Pe baza specificării termenilor, arătate mai sus, autorul ne spune că „cinstea adusă icoanei se îndreaptă către cel înfățișat în icoană", în acest caz icoana va fi cinstită și venerată „nu ca Dumnezeu, ci ca icoana Dumnezeului întrupat".[64]

Dar aceasta nu înseamnă că ne închinăm materiei din care este făcută icoana, „ci acelora care sunt înfățișați de ea"[65] tot așa „după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia, nici materiei crucii, ci chipului crucii".[66]

Sf. Ioan Damaschin se conduce și de această dată de criteriul hristologic al demonstrației sale, fapt care avea să-i dea o mare autoritate. Numai că el nu caută să demonstreze legitimitatea cultului numai al icoanei Mântuitorului, ci și al icoanei Sfinților", care sunt „fiii lui Dumnezeu" (Rom. VIII, 14; I Ioan, III, 1), fii ai împărăției, moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori ai lui Hristos (Rom. VIII, 17; Gal. IV, 7). Sf. Ioan Damaschin evidențiază relația care există între hristologie și cinstirea icoanelor, atunci când zice: „Dacă am făcut o icoană a lui Dumnezeu celui nevăzut, vom fi cu siguranță în greșală — scrie teologul icoanelor la începutul celui de al treilea tratat al său —, însă noi nu facem nimic de acest fel, căci nu suntem în greșeală dacă facem icoana lui Dumnezeu Celui Întrupat, care s-a arătat pe pământ în trup, și care, în bunătatea sa negrăită, a trăit cu ființele omenești, și-a asumat natura, grosimea, forma și culoarea trupului".[67] Sf. Ioan Da-

---

60 Vezi C. Emereau, **Iconoclasme**, în „Dictionnaire de Théologie Catholique", t. VI, première partie, col. 575.

61 **Ibidem.**

62 C.J. Hefele, **op. cit.**, p. 702—703.

63 **P.G.**, t. 94, col. 1305 AB; 1245 C.

64 **Ibidem**, col. 1269 B.

65 **Ibidem**, col. 1357 C.

66 Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**, trad. de D. Fecioru, București, 1938, p. 283.

67 **Oratio III**, în P.G., t. 94, col. 1320 B.

maschin accentuează de asemenea situaţia cu totul nouă a relaţiei dintre Creator şi creaturi, Dumnezeu şi om, Spirit şi materie, care sunt consecinţe ale realităţii întrupării; „În vremurile vechi, Dumnezeu cel fără corp sau formă, nu putea fi reprezentat în nici un fel. Dar astăzi, întrucât Dumnezeu s-a arătat în trup şi a trăit printre oameni, pot reprezenta ceea ce este vizibil în Dumnezeu. Nu cinstesc materia, ci cinstesc pe Creatorul materiei, care de dragul meu a devenit materie, care şi-a asumat viaţa în trup şi care, prin materie, a realizat mântuirea mea".[68]

Revenind la cultul icoanelor sfinţilor, Sf. Ioan arată că, sfinţii „sunt cu adevărat dumnezei, dar nu prin fire, ci prin participare la firea lui Dumnezeu, tot astfel sunt demni de închinăciune, nu din pricina firii lor, ci din cauză că au în ei pe cel prin fire demn de închinăciune, în acelaşi chip în care fierul înroşit nu este prin fire cu neputinţă de atins şi arzător, ci pentru că participă celui arzător prin fire... Ne închinăm deci Sfinţilor, ca unora ce sunt slăviţi de Dumnezeu, ca unora ce sunt făcuţi de Dumnezeu temători potrivnicilor şi binefăcători celor ce se apropie de ei cu credinţă; nu ne închinăm lor ca unora care ar fi prin fire dumnezei şi binefăcători, ci ca unor servi şi slujitori ai lui Dumnezeu".[69]

Prin demonstraţia pe care o face în acest frumos pasaj, Sf. Ioan Damaschin restabileşte nu numai legitimitatea cultului Sfinţilor în raport cu cultul Mântuitorului, ci şi cultul icoanei sfinţilor în raport cu cultul icoanei Mântuitorului. Definiţia Sinodului VII ecumenic va preciza termenii, arătând că închinarea datorată lui Dumnezeu se numeşte *adorare* (latria), iar cea datorată icoanelor *venerare* (proschínisis).[70]

Autorul tratatelor contra iconoclaştilor ne îndeamnă „să ne închinăm şi să ne adresăm numai Ziditorului şi Creatorului, ca unui Dumnezeu, vrednic prin fire, de a fi închinat. Să ne închinăm şi Sfintei Născătoare de Dumnezeu, nu ca lui Dumnezeu, ci ca Maicii Dumnezeului întrupat. Să ne închinăm şi sfinţilor, ca prietenilor aleşi ai lui Dumnezeu şi ca unora ce au dobândit deplina încredere pe lângă El".[71]

Trebuie să subliniem faptul că autorul nostru nu face deosebire între cultul datorat Prea Sfintei Fecioare şi cel datorat sfinţilor în general. În acest context este justificată această neprecizare pentru că el avea în vedere, pe de o parte, cultul pe care-l datorăm lui Dumnezeu, singurul vrednic de închinare prin firea Sa, iar pe de altă parte, cultul datorat creaturilor, între care intră şi Prea Curata Fecioara Maria, ce sunt vrednice de închinăciune numai prin relaţia lor cu Dumnezeu.

5. Rolul icoanelor în cult (instructiv-educativ şi haric)

Dacă cultul şi folosirea sfintelor icoane au un suport teologic, acesta se amplifică atunci când avem în vedere rolul sfintelor icoane în cultul

---

68 **Oratio I**, în op. cit., col. 1245 A, apud John Meyendorff, **op. cit.**, p. 137.
69 **Ibidem**, col. 1352 C.
70 C.I. Hefele, **op. cit.**, p. 772.
71 **Ibidem**, col. 1357 A.

Bisericii de totdeauna, fiind totodată şi motivul forte care impune icoana în evlavia creştină. Acest rol are un dublu aspect: *instructiv-educativ* şi *harismatic*.

a) **Instructiv-educativ.** Suportul teologic al icoanei se definea abia acum când cultul ei fusese atacat de iconoclaşti, dar uzul icoanelor era vechi în Biserică, impus mai ales pentru folosul său didactic. Făcând uz de texte patristice mai vechi, mai ales din Părinţi capadocieni — care au evidenţiat acest aspect al importanţei icoanelor în cult — Sf. Ioan Damaschin precizează că „icoanele sunt cărţi pentru cei neştiutori de carte, şi cronici care vorbesc neîncetat, ai cinstirii sfinţilor, instruind fără cuvinte pe cei care le văd şi sfinţind vederea... Nu am prea multe cărţi — continuă Sf. Ioan — şi nici nu am timp liber spre a citi; intru însă în Biserică, spitalul obştesc al sufletelor, înăbuşit de gânduri ca de nişte spini podoaba picturii mă atrage să mă uit, îmi desfătează vederea ca o livadă, şi pe nesimţite, gloria lui Dumnezeu pătrunde în suflet. Am privit răbdarea mucenicului, răsplata cununilor şi mă aprinde ca prin foc, dorinţa de a-l imita. Căzând la pământ mă închin lui Dumnezeu prin mijlocirea mucenicului şi mă mântui".[72]

Putem observa că în acest text, Sf. Ioan schiţează într-un mod magistral efectul psihologic-educativ al icoanelor. Icoanele îşi îndeplinesc scopul lor instructiv prin faptul că ne pun mereu în faţă, faptele trecute, minunile sau virtuţile „spre slava, cinstea şi cunoaşterea celor care au învins şi s-au distins în virtute", dar această instruire se face cu un scop educativ: „Ca să evităm cele rele şi să râvnim virtuţile".[73]

Rolul icoanelor n-are numai o direcţie umană, ci, în acelaşi timp, el are şi o direcţie spre Dumnezeu, căci „sunt făcute spre slava Lui, şi a sfinţilor Lui, spre râvnirea virtuţii şi evitarea viciului şi spre mântuirea sufletelor".[74]

b) **Aspectul harismatic.** Prin dezbaterea teologică asupra icoanelor, Sf. Ioan Damaschin „a lărgit dezbaterea, legând foarte abil problema cultului şi a folosirii icoanelor, în legătură cu rolul jucat de riturile şi obiectele sensibile în opera mântuirii şi a sfinţirii noastre, de posibilitatea sfinţirii şi ridicării materiei la o stare supranaturală".[75] Icoanele, după cum a precizat Sf. Ioan Damaschin şi cum a gândit de-a pururi Biserica Ortodoxă, au nu numai un rol instructiv şi educativ, ci sunt pline de Duhul Sfânt, au în ele harul dumnezeiesc şi puterea facerii de minuni.[76] Prin aceasta se conturează deplin poziţia şi rolul icoanelor în cultul creştin din totdeauna, în cadrul căruia apar ca o necesitate de formă prin rolul dublu (instructiv-educativ şi harismatic), devenind „un mijloc de comuniune între cel care se roagă şi Dumnezeu, Fecioară sau Sfinţi".[77]

---

72 **Ibidem**, col. 1268 AB.

73 **Ibidem**, col. 1341 CD.

74 **Ibidem**, col. 1293 C.

75 J. Tixeront, **Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne**, septième edition, Paris, 1928, p. 462.

76 **P.G.**, t. 94, col. 1249 CD; 1264 B; 1272 D — 1273 A.

77 Dom. C. Lialine, **Un idéal de l'icône**, în „Irénikon", t. XI, (1934), nr. 4, p. 289.

*
* *

Prin învăţătura sa, Sf. Ioan Damaschin n-a impus icoana în cultul Bisericii, unde de fapt ea exista de la început, ci a dat numai acestei practici un suport doctrinar solid, după criteriile Revelaţiei, din Sfânta Scriptură şi Sf. Tradiţie. Icoana reprezintă una dintre funcţiile materiei de a mijloci înţelegerea celor nevăzute, de a ţine locul cuvântului, fie pentru cei care ştiu să citească, fie pentru cei care nu ar şti să citească, de a face vii în mijlocul nostru exemple de virtute ale sfinţilor, spre a ne îndemna de a-i imita, spre a mijloci harul mântuitor dar, mai ales, spre a contribui la descoperirea slavei lui Dumnezeu. Prin această învăţătură, teologul icoanelor lasă Bisericii truda vieţii şi rodul evlaviei lui, încheind prin moartea sa perioada patristică aceea care a dat creştinătăţii pe marii şi neîntrecuţii săi apărători.

Astfel formulată de Sfântul Ioan Damaschin, teologia icoanelor a ajuns teologia oficială a Bisericii. Termenii: „hí katà latreía proschinisis" şi „hí ek timis prosagoméni proskinisis", şi i-a însuşit Sinodul VII ecumenic, care i-a preluat şi oficializat, bucurându-se şi astăzi de aceeaşi valabilitate în Biserica Ortodoxă. Din perspectiva secolelor care au trecut şi care au confirmat Ortodoxia învăţăturii sale, Sf. Ioan Damaschin poate fi considerat pe drept cuvânt un premergător al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic.

St. John of Damascus, a defender of Holy Icons

The most thoroughful Eastern theologian at the close of Patristic age, St John of Damascus, was also one of the Holy Icons' greatest defenders.

Due to the emperors Leo III the Isaurian and his son Constantine Copronymus' attemps to forbid the veneration of icons, the eighth and nineth centuries A.C. have remained in the mind of the Church as a troubled era. Rejecting legitimacy of worshiping Christ's portrayal, the iconoclasm came into being as an echo of the the christological debates of the fourth to seventh centuries.

According to St John of Damascus, icon is in a strict logical definition something that pictures a prototype and has likeness with it, icon is the likeness showing forth the original, and keeping some difference of it. The icon demands 'veneration', which is a sign of surrender, that is of movement and meekness. The reason of painting icons lies in the Revelation: it brings out the salvation truth. The veneration given to the icon ascends to that which it represents, therefore it is honoured and venerated not as God himself, but as the Incarnate God's image'. We do not bow down to the matter of the icon, but to those imprinted upon it.'

It is not only the worship of reverence towards the icon of the Savior that St John proves to be legitimate but also that of the icon of the saints, who are sons of God, sons of the Kingdom, heirs of God, and fellow heirs with Christ' (he makes no distinction in this respect between the saints and the Virgin Mary). The theological ground for his defense of the icons is the Incarnation itself: a new relationship between the Creator and his creatures, God and mankind, spirit and matter began from that moment. The icons are a proper corollary of this new situation. It is upon this solid dogmatic foundation set off by St John of Damascus that the Seventh Ecumenical Council ratified the venerations of icons.

It is worth noting that the icons are an integral part of the Church worship, therefore their theological meaning manifests also charismatic and pedagogical dimensions, a reason why they take such a central place in the Christian piety. *(S.M.)*

Prof. Dr. CHRISTOS SP. VOULGARIS
Professor of New Testament,
Dean of the School of Theology, University of Athens

HELLENISM AT THE DAWN OF THE CHRISTIAN ERA

Before we start speaking about Hellenism, we have to clear out what we mean by the term. And when we start thinking about it, we realize the real difficulty to give a precise definition to it. In fact, the word has a history and came to be used in different senses. At first it meant whatever is distinctive of the Greek people, with special reference to the use of their language, and those who did so were in turn designated as "Hellenists". Indeed, following the conquest of Western Asia and Egypt by the Greek army, it was inevitable that many of the Orientals, influenced by the civilization and the habits of the Greeks, imitated them to a degree that they became known as "Hellenists", from the verb "hellenizein" which Plato used in the sense of "to speak good Greek", but which gradually came to mean "to imitate the ways of the Greeks" (Cf. 2 Macabees 4, 13, etc.). So used then the term no longer refers specially to national origin, but rather to the possession of the Hellenic culture or mentality. To this effect it was **Isokrates** vho designated as "Helleness" all those sharing in Hellenic paedeia and culture. In modern times, ever since J.C. Droysen (Geschichte des Hellenismus, I-II, Gotha 1836) gave vogue to it, avoiding the current and dreadful "Hellenisticism", the term "Hellenism" is commonly used to designate the long era from Alexander the Great (some believe it started a generation earlier) to the expansion of the Roman Empire. In fact, however, it lasted longer than this, because the conquering Romans were themselves conquered by the Greeks: "captive Greece captivated her captor". It is this Hellenistic culture which through the Renaissance, which in turn is a revival of Greek learning, forms the foundations of modern western culture in all its aspects. Indeed, much that is best in Western civilization today is marked by its Greek origin. On the contrary, when and where the world has revolted against Hellenism in art, learning, philosophy, it lapsed into recess.

The world into which Christianity was born was the world of Hellenized western Asiatic civilization. Near its center the foremost examples of Hellenization were Syria in the North and Egypt in the South, with small Palestine right between the two and open to both, crossed by roads from both and subject to one or to the other for three centu-

ries before it was conquered by the Romans who opened the gates still wider to influences from both. The whole area, Syria, Palestine and Egypt, is full today of the remains of ancient Greek cities with their Hellenistic architecture. The ruins, the inscriptions, the books produced, the thousands of papyrus letters and other documents, written in Greek prove how highly Hellenized this part of the world was. And though times are gone the spirit remains moulded with its history and culture. For Hellenism proved to be an inspiration alike to Christianity and to Islam. As a matter of fact, as a factor in the history of culture the Greek spirit was not simply of supreme importance; it was unique.

What, then, were the leading characteristic features of this Hellenistic world? For the sake of time I will touch briefly upon some of them. The reference to all of them and "in extenso" would need a volume.

In the course of centuries Greek culture had consolidated itself and had gradually become a tradition. Uniting the East with the West Alexander's conquests prepared the ground for its annexation of practically the whole world, and though necessarily it underwent some modification in the process, it stamped its own character upon all the new monarchies which appeared after Alexander's death. Of course, politically distinct, these monarchies were also often at war with one another. Nevertheless inasmuch as they all shared the spiritual inheritance which the Greeks had won, they were connected by an inner, substantial bond of unity. Therefore, all knowledge of man and things, however acquired, was cast into the classical mould. Even for the Romans, who ultimately became the heirs to Alexander's conquests, there was no exception from this rule. Vergil was the imitator of Homer; Cicero accepted Demosthenes as the standard of perfection; Seneca formulated his philosophy upon that of the Stoics. In every aspect of science, literature and art, Rome was the pupil of Greece.

More than a century before the Jewish revolt under the Maccabees (B.C. 175—142), Hellenism was seriously threatened by the fierce Celtic hordes who in B.C. 278 invaded Macedonia and Thrace and then settled in Galatia (Asia Minor) terrorizing the neighbouring nations until they were eventually subjected by the Romans at the end of the 2nd century B.C. Nevertheless, this threat had its positive side because it promoted the solidarity of the Hellenistic world against the disintegrating power of that savage race. The degree and the extent of this solidarity is illustrated in the history of the remote "upper provinces" of Bactria and Sogdiana. Although they had revolted against Antiochus Theos and placed kings of their own upon their respective thrones, the new monarchs bore Greek names, issued Greek coins, and regarded themselves successors to Alexander. If Hellenism could thus defend itself in such remote areas, it is evident that its strength was undisputed at home on the Meditarranean. Indeed, when f.e. the city of Rhodes was destroyed by an earthquake in B.C. 227, humanitarian and financial aid came in from every direction for the restoration of that great commercial and cultural center. The cohesion of the Hellenistic world was founded upon its linguistic, religious and commercial unity.

Up until the establishment of the Greek Commonwealth of the independent city-states by king Philip II of Macedonia and his great son Alexander, Hellenism built itself up on the constitutions of these local small states in which social order was enforced by statutory laws regulating the rights, obligations and relations of all citizens of various classes, free, settlers, and slaves alike. Within this system, the practice of state religion was obligatory and enforced by the priests. But with the dawn of the Hellenistic period new conditions forced themselves in and so things changed: anti-monarchical rule gave way to monarchical; political and social organizations broke up under the disintegrating powers of the times. In the numerous newly-founded cities throughout that vast area outside mainland Greece, traditional structures were done away with and with them also the clear-cut distinctions between citizens and imigrants. The life of the people was no longer regulated by ancient polity and statutory laws but by the personal will of the monarch. The day of the republics was gone with the wind and that of absolute monarchy forced itself in. Such a drastic change in fact proved to be of a tremendous aid to Hellenism because absolute monarchy was bound up with its very genius. Alexander's campaigns had thus prepared the way for the real conquest of the world by Hellenism.

Reaching its climax in Athens in the age of Pericles, the Greek classical culture has no rivals. Masterpieces like those of Phidias, Praxiteles, Plato, Aristotle, Sophocles, and others are still unsurpassed to the present day in originality, depth of thought, and perfection. But with the great expansion of Hellenism and the total change in the structures of social life, it seemed that such genius which flourished within the confines of a city-state, ran the risk to be diluted in the empire. However it did not. It is true that classical culture lost its former sublime purity as it made itself available to the masses of the "barbarians". Basically it remained Hellenic, but it was enriched by Oriental contributions. Leveling is always downword, to the standard of the masses. Serving practical purposes in daily life classical culture gained universal acceptance, contributing thus to the education of the "barbarians", and to the obliteration of the border-line between Greek and "barbarian". To this end the greatest contributing factor was the *Greek language* in the form called "*koine*" or common, i.e. spoken by all peoples, Greeks and "barbarians" alike. It is the language which still forms the fundamental terminology in philosophy, art and science. Greek is admittedly the richest and strongest, the most beautiful and flexible, the most subtle and delicate organ in all the repertory of human speech. With Plato and Demosthenes and Aristotle, the Attic dialect had already become the most popular one throughout mainland Greece, the Aegaean islands and Asia Minor. But with Alexander's conquests it naturally took on many local variations giving rise to a new form of popular speech which became the common heritage of the mixed races of Asia and Egypt, as well as the outward and visible sign of the unity of Hellenism. The old distinction between the language of the educated and the vernacular gradually diminished. And it was the everyday speech of

the people which prevailed and gathered strength till it became the common speech of the whole empire. Thus "the spread of Greek neutralized the confusion of Babel". In those days, to speak Greek was to be a citizen of the world. The Greek language pulled the people out of the narrow ditch of nationalism and placed into their hands the key to all knowledge conveyed by the masterpieces of literature. National barriers, social rank, religion, and culture no longer separated men and women. The life of great multitudes received a new outlook with new aspirations. A fresh impulse and a new zest were given to everybody as he could meet on the broad basis of humanity and of a common civilization. The unity of mankind in which, as Cicero said (De finibus, III, 63), a man on account of the mere fact that he is a man will not appear to be an alien in the presence of another man, was a fact. Even the Jews marked in history by their strong nationalistic feelings, not only those living in the Hellenistic diaspora, but also those living in Palestine and Jerusalem itself, spoke Greek and felt themselves obliged to translate into this language the Hebrew Old Testament, probably from a Hebrew text transcribed in Greek letters. And it was exactly due to the strong Hellenistic influence in Palestine that the Maccabean revolt broke out in B.C. 175—142.

Hellenism's greatest contribution lies in its *accentuation of personality*. Formerly a man was judged according to the class or rank provided by the political system of the city-state. Now, in the federation of the new Hellenistic world the standard of value was altered. Human rights were openly recognized and respected and the principle to determine the worth of a citizen by his social position, regardless of what he was in himself, was gone. Universalism went hand in hand with individualism to the extent that Eratosthenes (in Strabo, I.), rejecting the division of mankind into masters and slaves, stressed that all should be judged and distinguished according to virtute and wickedness alone. In the city-state every man was considered a public servant responsible for the welfare of the city to the extent that he left his private affairs largely in the hands of the women and the slaves of the family. Now, in the large world federation, government business was handled by the few and so the masses turned their main attention to private interests at home. This situation allotted women an important dignity and status, an ambition for professional or business careers, even far from the native town, in one of the metropolitan centers. By the side of great leaders or alone we see women who, through intrigue, crime, flirtation and keenness of mind, gain immense political influence and power. We suffice to mention Berenice, Cleopatra the Great, several Seleucid Queens, Herodias, Zenovia, and others. All in all, what counts henceforth is the individual, regardless of race or sex, his qualities of mind and his capacity. Even Alexander's successes were regarded as due to his personality. Conscious of his own personality, i.e. of his own value and place as a free and self-respecting citizen of a free state, Hellenistic man had the air of one looking the whole world in the face.

Religiously, Hellenism was marked by freedom and tolerance to-

wards all persons and races. The traditional worship of the Olympian gods was already declining long before Christianity brought it to an end in the 4th century of our era. Already in the 6th century B.C., the Homeric world of noble heroes and proud knights was fading away with the appearence of a new spirit in Greek religion. The cults of Demeter, worshiped in the Eleusinian mysteries, the orgiastic rites of Dionysus, and the later Orphic religion, offered to the average man the hope of a blessed immortality unknown to Homer. At the same time, the development of philosophy from Xenophanes of Colophon (6th century) to Aristophanes (4th century) intensified the mystical and rationalistic attacks against it, at least in the minds of the intellectuals, like that of Aristotle who dismissed popular beliefs as fables. And while public worship of the Homeric gods was still flourishing, a number of Oriental cults forced their way in, the more so since some of them were identified with Greek ones as early as Herodotus, f.e. Melkart of Tyre was called Heracles, Amon was called Zeus, Ashtarte was called Aphrodite, etc., As state religion was gone with the city-state, in the world federation everyone was free to join various associations which brought him into contact with new cults. New forms of religion and worship spread rapidly and diverse philosophical currents and mystical sects found their way through the corporate life of each community, contributing to the human knowledge or happiness and taking their place in civilization. Greek theology and ritual had, more or less, much in common with those of other nations. Clouds of itinerant orators, founders of religions, conjurers and others crossed land and sea to make proselytes and recruite adherents. The rapid rise and fall of kingdoms and rulers after Alexander's death created a sense of insecurity, a feeling that blind chance (tyche) ordained human affairs and ruled the destinies of the world. It was indeed, a restless, agitated age. In the numerous philosophical and sectarian schools of the Hellenistic period every imaginable attitude toward beliefs and religions was represented: from rationalistic unbelief and contempt of worship, to "fundamentalistic" acceptance of traditional faith and ritual. As the successors of Alexander strove for power, so did experts of secret doctrines and mysteries, ethical preachers of popular philosophy, as well as charlatens of every kind.

Generally speaking, *Philosophy* in Hellenistic Greece had lost much of its former originality and vigor: it was less creative reflection than evaluation; less thought than literature. Philosophy became now mostly exegesis of received doctrines: it dealt more with tradition than with breaking through. And philosophers in the Hellenistic era had become professors. For the question of what was in itself true was confused with the question of what Masters in past times had said. Critique of the views and of the traditions of various schools superseded the duty of discovering the truth, and the literary expression of a doctrine became more important than the doctrine itself. The comparison of systems, schools, and thinkers of the past preoccupied the minds of the intellectuals. It is true, on the positive side this tendency helped to spread past philosophy over a wider area and induct it as a part of ge-

neral education. Sect rivalled sect in an effort to win scholars, students and adherents. The result was that the ordinary life of Hellenism was saturated with philosophical ideas which were mixed together in the average mind into a syncretistic dogmatism. In short, man was helpless...

Yet it could be a mistake to minimize the importance of the heritage left to humanity by the Hellenic period. For although it failed to produce works of genius such as those of the past, which represent the Greek spirit at its purest, it nevertheless was marked by a vigorous intellectual activity which did not restrict itself to the maintenance of the texts of past authors and to writing scholia on them. The truth is that in the practical systems of the Stoics, the Epicureans and the Sceptics, modern world has found perhaps a still valuable inheritance as in the metaphysics of Plato and the encyclopaedic learning of Aristotle. The difference is that Hellenistic philosophers, by devoting themselves to ethical instead of to metaphysical studies, attained a degree of publicity and importance such as their past colleagues had never enjoyed. At the same time, conscious of their mission they set themselves to carry it out. Wherever they lived, intellectuals were like leaven, and the society around them was like a dough. They were out to provide the people with a philosophy of life. Plato and Aristotle had taught the Greeks in the past how to carry out the duties of citizenship. But the Hellenistic individual was no longer a citizen in the platonic or aristoteleian sense within the narrow confines of the city-state. He needed a new scheme of life suited to his new world citizenship. Discussions around this problem gave rise to conflicting schools of thought, all of which had the individualistic ethical end in view. They differed only as to the means by which this was to be achieved. The three leading philosophical sects in this respect were the *Stoics*, the *Epicureans* and the *Sceptics*. As time runs out, I will give here only a brief sketch of their doctrine.

The *Stoic* school was founded by Zeno, an emigrant to Athens from Citium in Cyprus, about B.C. 320. The school took its name from the (poikile) Stoa where Zeno lectured. He was succeeded by Cleanthes whom St. Paul quots in his Areopagus speech, and afterwards by Chrysippus of Soli who developed the system and adapted it to the temper of the times. The Stoics offered the most acceptable solutions to the problem how to overcome the dualism of Plato and Aristotle, as well as to the practical problem how to attain the peace of mind which was the goal set by the ethical teaching of most philosophical schools. For the Stoics the goal of philosophy is wisdom (sophia) defined as the knowledge of divine and human things and their causes. Wisdom then is subdivided into Logic, Natural Science (Physics), and Ethics. Logic is the study of Logos as both word and reason which dumb animals lack, but men share it with the gods. The human Logos is identical with the cosmic logos which forms matter into natural objects. With respect to physics the Stoics advanced beyond the Platonic and Aristoteleian dualism between God and the world. God, for them, is material and existed

from eternity in the primeval fire out of which he created the world. In the world itself God functions as its mind and soul, being the cosmic logos through his inumerable seminal logoi (logoi spermatikoi) or powers (dynameis). Since God is immanent in the world, reality is one, an organism in which body and soul are inseparable. As a practical philosophy the Stoic's real concern was with man's moral conduct. To this end they put forward two main propositions: 1) that virtue consists in living according to nature or Logos (reason); 2) that all things and events have been predetermined by the Logos, i.e. they take place according to the divine order. Starting from the fundamental principle that the supreme god consists in conforming to nature and the Logos, the Stoics emphasized that man's happiniess is utterly connected with virtuous conduct. Therefore, metphysics has no place in ethics. What really counts is the practical ideal figure of the wise man (sophos), as prescribed by Socrates, comprising in himself all virtue, free from emotions and passions.

Contemporary with Zeno and his Stoa was *Epicurus* of Samos (B.C. 342—270), who also established his school in Athens. As a young man he was impressed by the atomism of Democretos of Abdera (4th century B.C.) and the impassiveness (ataraxia) of Pyrrho. Epicurus recognized only two disciplines in philosophy: physics and ethics. To the latter he subordinated metaphysics which he viewed from a materialistic point of view. In his ethical teaching he followed Aristippus of Cyrene (died ca. 360) whose conception of life was completely hedonistic, with virtue as the capacity to enjoi it. Nevertheless, in contrast to Aristippus, Epicurus did not connect pleasure with the senses, but rather with the practice of virtue which results in freedom from bodily pain and want and in mental tranquillity in the midst of misfortunes. In his effort to achieve this state Epicurus abstained from public life and cultivated private friendship. The study of nature is important as leading to man's freedom from superstition, while learning, culture, power and social life contribute nothing to human happiness.

A reaction against the disputes of the rival philosophical schools was expressed by the *Sceptics*, whose school was founded by Pyrrho of Elis and whose teaching is mainly known through his pupil Timor of Phlius. The Sceptics agreed with the Stoics and the Epicureans in attaching supreme value to impassiveness (ataraxia), but differed from both as to the means of achieving it. According to them, man knows nothing, in reality, about the nature of external things and for this reason the only way to be happy is to maitain perfect neutrality of mind and abstain from conferring value judgements. Self-sufficiency of the individual, therefore, and total indifference to external happenings is the ideal goal of the Sceptics.

Looking at the world of Hellenism with all its peculiarities and characteristics, we come to admit that the conquests of Alexander and the rule of his successors were less significant politically than culturally, in the history of this part of the world. Politically, the transition from the Persian to the Greek rule did not affect the life of the people long

used to foreign rule. An additional foreign ruler did not make the difference. Some of the Persian satraps were even kept in office by Alexander until he found Greek substitutes. What really made the difference in this world upheaval was that the Greeks felt themselves charged with the expansion of their civilization, the highest one that the world has ever known. The idea behind Alexander's great campaign was to hellenize the peoples of Asia and thus transform them into friends. We should never forget that the mandate given to Philip, his father, by the federation of the soverign city-states at Corinth in B.C. 337 and which was transferred to Alexander after Philip's assassination a year later, was to extinguish the threat of the Persian Empire which had undertaken three campaigns against Greece from B.C. 492—479. A pupil of Aristotle, this great Macedonian Greek was accompanied in his campaign by Greek scholars and artists, geographers, botanists, historians, ethnographers, and others. It is unfortunate that the mass of this important material collected by them has been lost, except the botanical information of Theophrastus. It was thus inevitable that the Greek culture should make a great impression upon all populations reached by Alexander's armies. The long dream of Greek thinkers to spread Greek culture and paedeia abroad and make the "barbarians" share in their intellectual treasures, finally came true. And "occasione data" they set themselves to hellenize the Oekumene or to "oecumenize" Hellenism. Greece's gift became available to all peoples of all times. In the course of history, never the name of a particular people acquired such a worlwide, universal significance. "Hellen" is the name of a people who alone breaks the limits of its national locality and becomes international. From now on, "Hellen" is every man, everywhere who in spirit and soul identifies himself with the spirit and soul of ancient Greece. Therefore, in this supranational cultural sense, "Hellenes" are no longer regarded those according to the flesh, but those who share in and live by the high humanitarian values of Greek civilization, regardless of racial descent or national origin. In the same capacity, "barbarians" are from now on regarded all those who have no share in Greek civilization, even those of Greek descent according to the flesh.

At the same time, absolute monarchy and Despotism, as well as the sudden acquisition of wealth led to demoralizing of the masses who had small or no appreciation for art or learning. Interchange of populations resulted not only in the interchange of ideas and beliefs, but of habits and customs and manners, as well. Corruption, indolence, sensual life and idlessness were exchanged for the old industrious and virtuous way of life. Marriage was devaluated, divorces were increased and almost every vice was unrestrained: immorality, peiderastia, infanticide, avarice, cruelty, suicide, indeceny in public places, etc., and above all the prevalance of slavery connected with cruel mutilaton of slaves for paltry offences, almost comparable to the African slavery abuses of 18th century Europe and 19th century America. All in all, as a modern scholar put it, "in its manifold variety and emotional complexity, in the contrasts between pomp and simplicity, sentimentalism and selfishness,

puritanism and licentiousness, romanticism and realism, education and propaganda, science and superstition, Hellenistic life is strangely modern, we almost could say "American" — even though the world was then empty of machines and full of slaves" (*R. H. Pfeifer*, History of New Testament Times, N. Y.-Evanston 1949, p. 101). This was the world in which Jesus Christ was born and in which the new religion bearing his name developed putting gradually an end to all ancient pagan religions of the area.

ELENISMUL LA ÎNCEPUTUL EREI CREȘTINE

Creștinismul apare în perimetrul civilizației vest-asiatice unde Siria și Egiptul sunt centre importante ale elenismului. Spiritul elen rămâne imprimat în istoria și cultura acestei zone, dovedindu-se o sursă de inspirație pentru creștinism. Cultura greacă dobândește în timp statut tradițional, cel mai important factor al acestui proces fiind limba greacă în forma sa comună numită „koine".

Accentuarea personalității este majora contribuție a elenismului prin recunoașterea deschisă a drepturilor umane, universalismul evoluând în strânsă legătură cu individualismul.

Din punct de vedere religios, elenismul este marcat de libertate și toleranță față de toate persoanele și rasele, de aceea, începând cu secolul VI î.Hr., un nou spirit în religia greacă umbrește cultul olimpian tradițional.

Pierzând din vigoarea și originalitatea primară, filosofia devine o exegeză a doctrinei receptate, înclinată mai curând spre etică decât spre metafizică. Asupra eticii, cele trei secte filosofice importante ale vremii au viziuni diferite, etica fiind o componentă a înțelepciunii (sophia) pentru stoici, una dintre cele două ramuri ale filosofiei pentru epicurieni și calea spre indiferența față de lumea înconjurătoare pentru sceptici.

Visul gânditorilor greci de răspândire a culturii grecești peste granițe devine realitate odată cu marea campanie a lui Alexandru în Asia. Helen este numele poporului care renunță la naționalitate pentru a fi internațional, iar viața în elenism dovedește prin aceasta o perpetuă modernitate. (D.H.).

CUPRINS: